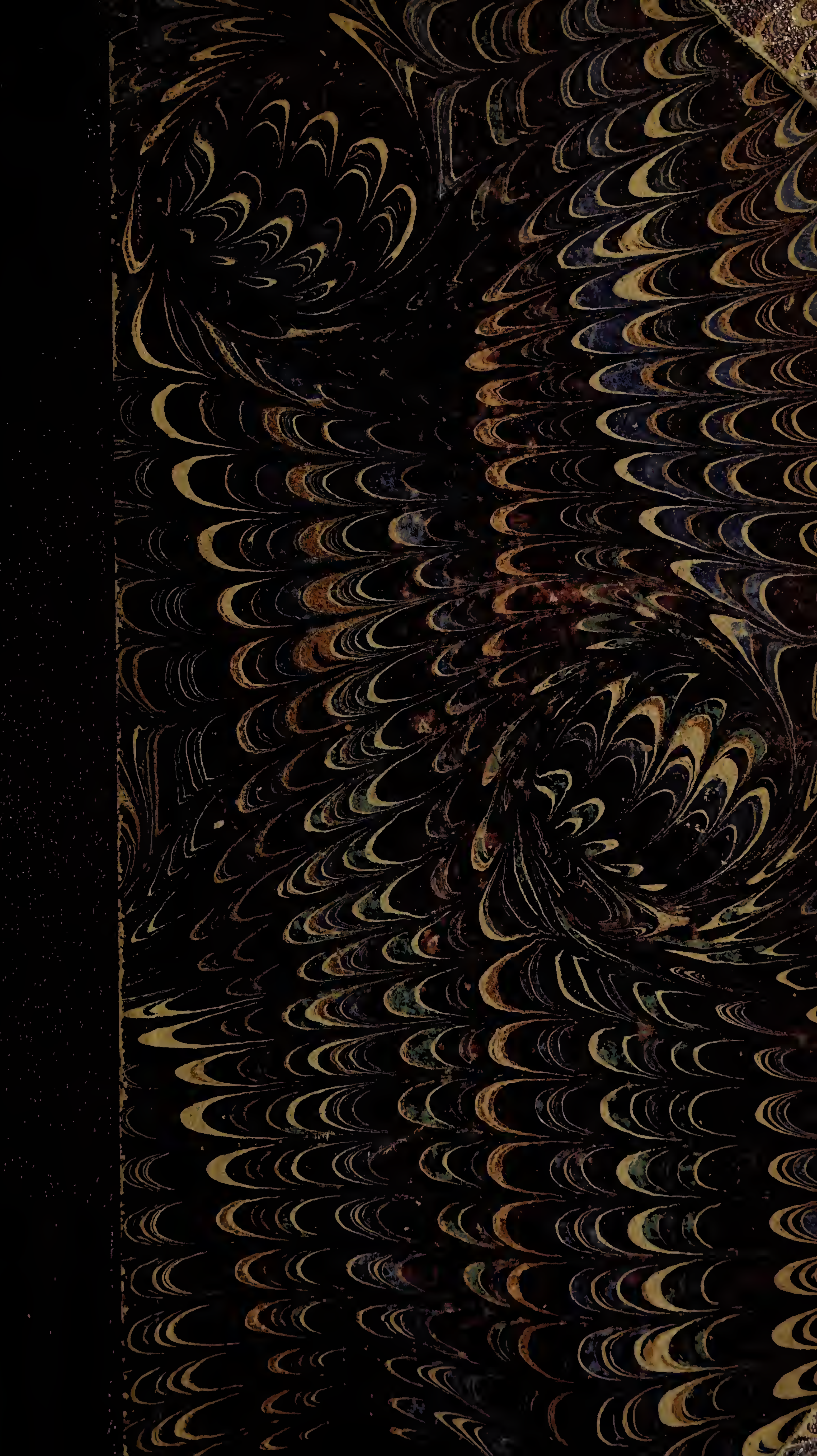
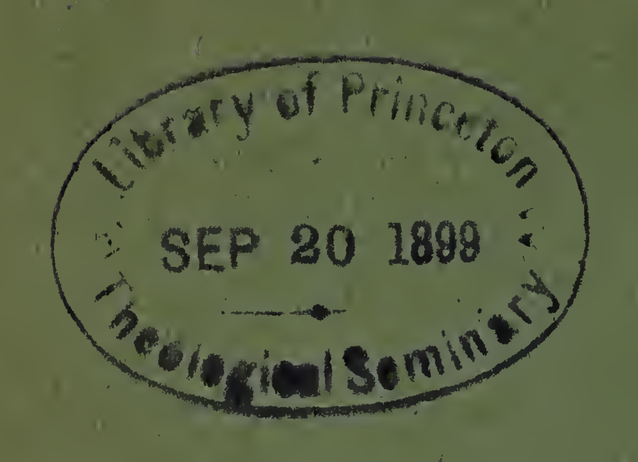
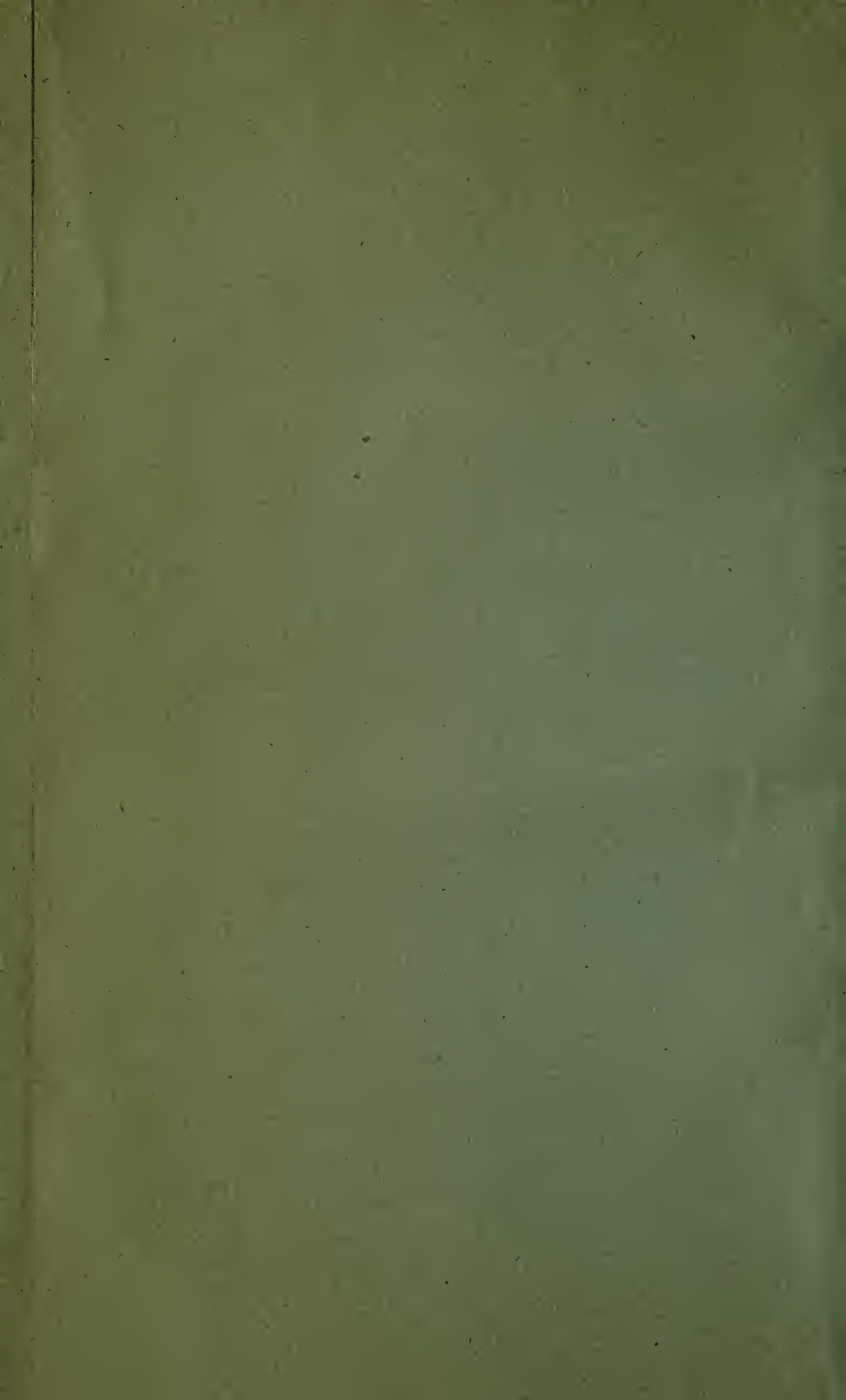
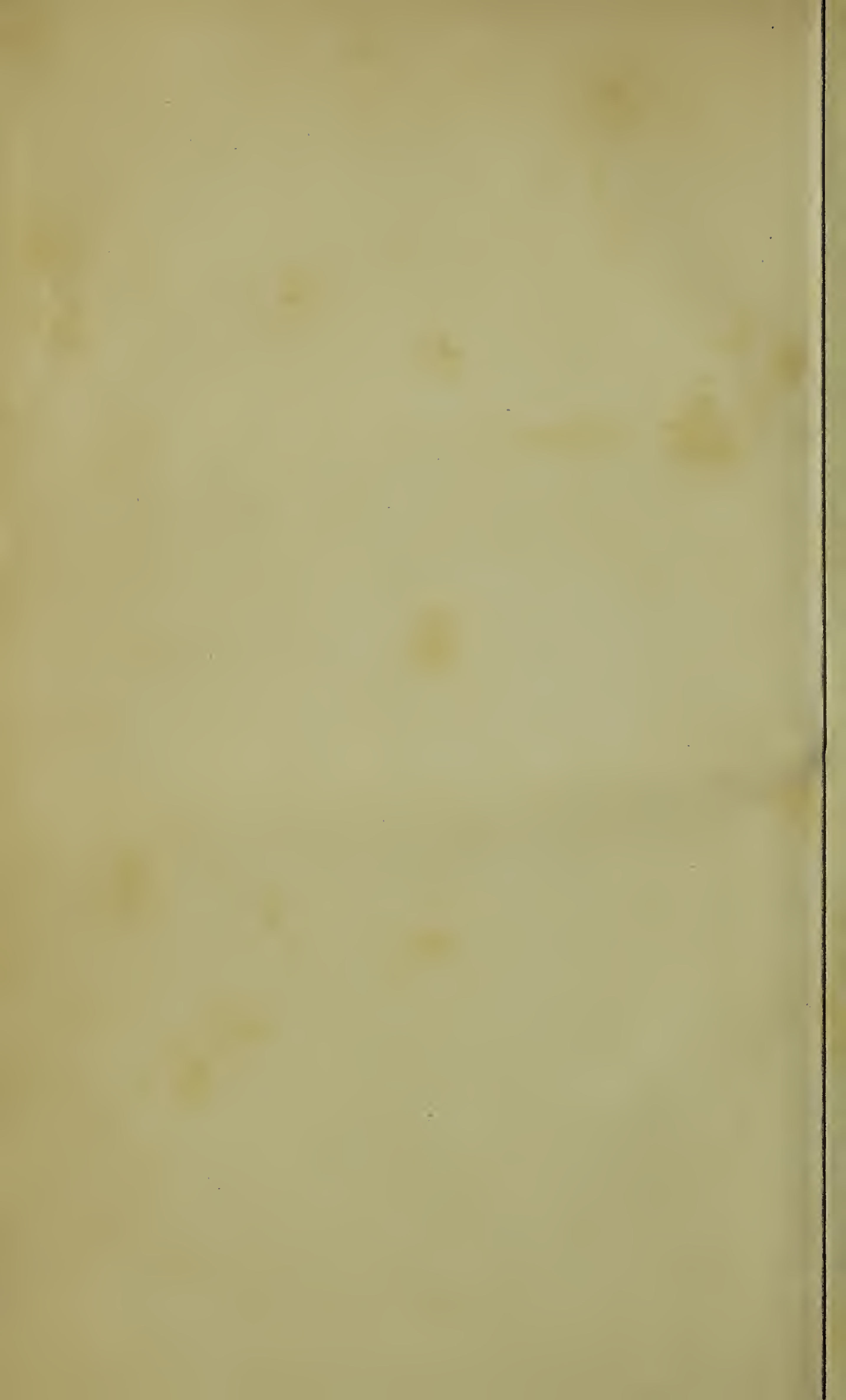



Library of Princeton
SEP 20 1898
Theological Seminary









Das

Dogma vom heiligen Abendmahl

und

seine Geschichte.

Das Dogma

vom

heiligen Abendmahl

und

seine Geschichte.

Von

Dr. August Ebrard,

außerordentl. Professor der Theologie zu Zürich.

Erster Band.

Frankfurt a. M.

Verlag von Heinrich Zimmer.

1845.

Ich in ihnen, und Du in mir, auf daß sie vollkommen seyen in eins, und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast, und liebest sie, gleichwie Du mich liebest.

Joh. 17, 23.

Seinen innig geliebten Freunden

Johann Christian Degner,

prot. Stadtvikar in Würzburg,

Julius Heinrich Friedrich Hopfer,

Stadtvikar in Erlangen,

Christoph Wilhelm Ossian Lindner,

Subrektor in Pappenheim,

Adolf Stählin,

Pfarramtscandidat in München,

widmet diese Bogen

als freundliches Andenken einer schönen zusammenverlebten Zeit,

als geistiges Band für die Zukunft,

und als Gabe einer im Herrn gegründeten, unvergänglichen Liebe

der Verfasser.

Wenn ich jetzt im Begriffe bin, diese Arbeit hinauszusenden in die Welt, so überschleicht mich unwillkührlich ein ängstliches Gefühl; ich denke an die Spaltungen und Kämpfe langer vergangener Jahrhunderte und mit größerer Sorge an die neuentstandenen Spannungen der jüngsten Tage; ich frage mich: wird dies Buch, obzwar bestimmt, den Frieden zu vermitteln auf wissenschaftlichem Wege, und eine langgesuchte Einheit der evangelischen Kirche von innen heraus begründen zu helfen, hier und dort etwa, wo die Gemüther zu ruhiger Betrachtung allzu erhitzt sind, Oel in's Feuer gießen, anstatt in's Wasser, dessen Wellen es zu ebnen pflegt? Und da möchte ich denn so gerne irgend eine treue Brust, ein mild gesinntes Herz finden, an welches ich diese Blätter einer freundlichen Aufnahme sicher niederlegen könnte.

Wo aber anders dürfte ich mich hinwenden, als zu Euch, theure Freunde, die ihr mir nicht allein durch den gleichen theologischen Beruf, noch auch bloß durch freundliche Verhältnisse des irdischen Lebens verbunden seyd, sondern vielmehr durch die gemeinsame Liebe

zu dem Herrn, dessen Namen wir anrufen (1 Cor. 1, 2) und auf dem unsre Hoffnung steht. Wenn es allerdings die Union der verschiedenen evangelischen Confessionen ist, die ich mit dieser Arbeit möchte fördern und herbeiführen helfen durch prinzipielle Begründung, so hat diese meine Arbeit, wie ich glaube, darin ein göttliches Zeugniß ihrer Berechtigung und ihres Segens, daß sie dieselbe Einheit, welche sie im Dogma will finden helfen, als Einheit im Leben und in der Liebe schon zu ihrer Voraussetzung hat. Der Confession nach als Lutheraner von mir getrennt, und überdies hineingestellt in eine Umgebung, wo die alte confessionelle Wunde, wenn sie ja vernarbt scheinen mochte, geflissentlich zu neuer Entzündung und neuem Aufbrechen gereizt wurde, bliebet Ihr mir dennoch, und ich Euch, in treuer Liebe und in gemeinsamem Eifer für das Reich des Herrn verbunden. Ohne die confessionellen Lehrdifferenzen in ihrer Bedeutung herabzusetzen oder sie oberflächlich verkleben zu wollen, waret Ihr doch ebensosehr von Ueberschätzung derselben entfernt, erkanntet Ihr doch den gemeinsamen Grund des Glaubens an, der zur Seligkeit Noth ist; und war es nicht eben jene Zeit, wo ich mit zweien unter Euch manchen unvergeßlichen Sonntagabend mit wissenschaftlich oder praktisch theologischen Gesprächen hinbrachte, als der Entschluß eines Versuches prinzipieller Lösung der wichtigsten Lehrdifferenz zuerst in mir reifte und ich die ersten Schritte zu seiner Ausführung that? Zum steten Andenken dieser lieblichen Zeit lege ich nun meine Arbeit Euch Beiden vor allem in die treuen Freundeshände. Wie Euch mein Versuch auch im einzelnen erscheinen möge, ob Ihr nun damit übereinstimmet, oder ob Eure Bleifeder hier und da ein Fragezeichen an den Rand mahlt – auch solche Fragezeichen achte ich für eine Zierde, und was und wie ihr immer urtheilen möget, so steht mir der Glaube fest, daß ich an Euch milde Richter finde, und daß meine kleine Gabe in jedem Falle nur dazu dienen kann, unsere Liebe und Freundschaft auf dem Grunde, auf welchem sie erlaubt ist, zu festigen und zu fördern.

An das frische Gedächtniß jener Abende schließt sich dann aber in meinem Gemüthe die nie verbleichende Erinnerung eines früheren Abendes, dessen ein Dritter unter Euch wohl auch noch mit Freuden gedenkt. Du kannst ihn unmöglich vergessen haben, treuer Freund, den Abend des 1. Sept. 1840, wo wir, erfrischt von fröhlicher Gebirgswanderung und die Brust erweitert vom sonnigsten Herbsttage und dem Duft der Gebüsche, in dem felsenumschlossenen Thale der Epsteiner Mühle saßen und während der Quell neben uns murmelte und die Abendsonne auf die grauen Thonschiefermassen erst purpurne Lichter und dann tieferen Schatten goß, von der Einheit unseres Glaubens und unserer Liebe und unserer Hoffnung redeten, und uns freudig bekannten, daß wir eins seyen auch in unserm Glauben über das heilige Nachtmahl des Herrn. Nimm dies Buch an als ein Stammbuch mit Blättern, auf deren jedes — was immer der Verstand und der Setzer für sichtbare Wörter darauf gedruckt haben möge — das Gemüth jenes unsichtbare Wort der Einheit suchenden und wahre Einheit des Glaubens bereits besitzenden Liebe geschrieben hat!

Auch Dir endlich sey diese Schrift zu herzlichem Gruße übergeben, der Du, wie in Erlangen als Privatdocent meine akademische Laufbahn begann, als mein erster Zuhörer Deinen Namen in den Inscriptionsbogen eintrugest, und mir dann bald mehr, ein lieber Freund, geworden bist. Schulde ich Dir doch doppelten Dank, theils für die Sorgfalt, womit Du mich bei der Correktur einer früheren literarischen Arbeit unterstütztest, theils für die freundliche Bemühung, womit Du in den Säälen der damals noch chaotischen Erlanger Bibliothek als einer ihrer eifrigsten Custoden die nöthigen Hülfsmittel zu dieser vorliegenden Arbeit mir im Schweiße Deines Angesichts zusammensuchen halfest. Als ein kleines Zeichen meines Dankes und zugleich meiner Freundschaft und Liebe nimm dieses nun zur Hälfte vollendete Resultat einer zehnjährigen Arbeit hin.

Einer zehnjährigen Arbeit; denn obwohl, wie bereits bemerkt,

der Entschluß der Bearbeitung dieser Schrift in dieser Form erst aus neuerer Zeit datirt, so habe ich mich doch mit Vorstudien, welche auf eine Arbeit dieser Art hinzielten, schon viel früher beschäftigt. Schon als ich mein theologisches Studium zu Erlangen begann, wurde durch die confessionelle Färbung, welche dort die Bestrebungen für Wiederherstellung einer kirchlich gläubigen Theologie bereits damals annahmen, und durch die Stellung, welche ich als der beinahe einzige reformirte Student unter lauter Lutheranern hatte, mein Augenmerk unwillkührlich auf die Abendmahlslehre gelenkt, und um sicher zu gehen, und mancherlei Vorwürfen, die der reformirten Kirche auch im Kreise meiner Studiengenossen gemacht wurden, gründlich begegnen zu können, fing ich schon damals an, die Schriften Zwingli's und Calvin's genau zu studiren. Meine eigentlichen Vorarbeiten über die specielle Abendmahlslehre begann ich jedoch, als ich zu Berlin meine Studien fortsetzte, und als dortselbst als Preißaufgabe das Thema gestellt wurde, ut errorum, qui medio aevo christianam de eucharistia doctrinam deformarunt, natura describatur, origo explicetur, calamitas inde enata demonstretur. Obgleich kein Preuße, mithin zum eventuellen Empfang des Preißes in keinem Falle berechtigt, entschloß ich mich doch, aus reiner Liebe zum Gegenstande die Arbeit mitzumachen. Nach einer, ziemlich scholastisch gehaltenen exegetischen Einleitung ging ich auf das eigentliche Thema in der Art ein, daß ich mich nicht auf das Mittelalter allein beschränkte, sondern den ersten Ursprung der im Mittelalter ausgebildeten Opfer= und Impanations=Lehre bis in die patristischen Zeiten hinauf verfolgte. Der Reichthum der Berliner Bibliothek und die Güte meines ehrwürdigen Lehrers, des Hrn. Consistorialrath **Dr.** Neander, welcher mich (natürlich ohne meine Absicht zu kennen) mit Büchern aus seiner Privatbibliothek unterstützte und mancher Frage mit Belehrungen und Winken entsprach, kamen mir bei jener Arbeit besonders zu statten. Bei der Vertheilung der Preiße (den 3. Aug. 1839) erklärte der damalige Rector, daß man zwischen zwei Arbeiten

geschwankt habe, zuletzt aber der einen derselben doch den Vorzug und Preiß habe zugestehen müssen. Der anderen (es war die meinige) wurde eine öffentliche Belobung zuerkannt. Ich erwähne dieses Umstandes deshalb, weil es mir bei der Schwierigkeit des von mir behandelten Gegenstandes eine Beruhigung ist, schon für eine Vorarbeit, über welche ich seitdem natürlich durch fortgesetzte Studien weit hinausgekommen bin, doch im voraus ein nachsichtiges Urtheil anführen zu können.

Ich ließ diese Vorarbeit seitdem im Pulte liegen, und fuhr fort, wie es die Gelegenheit ergab, weitere Subsidien zu sammeln. Insbesondere wendete ich mich nun der Reformationsperiode zu. Die der Erlanger Bibliothek einverleibten Bibliotheken der ehemaligen Altdorfer Hochschule und des Klosters Heilsbronn bei Ansbach sind reich an seltenen Streitschriften aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, und ich genoß die Freude manches schätzbaren Fundes, der mich, wie sich im zweiten Bande herausstellen wird, zu interessanten Entdeckungen, und zur Berichtigung mancher bisher geltenden Ansicht, und zur Aufhellung dunkler Punkte führte. Es befindet sich ferner auf der Erlanger Bibliothek eine Sammlung von Briefen (Autographen) und anderen Originalien aus dem sechszehnten Jahrhundert, die sogenannte Trew'sche Sammlung, ebenfalls ein Erbstück der Altdorfer Universität. Der erste Foliant dieser Collektion, deren freie Benützung mir durch die Güte des Hrn. Bibliothekar Müller zu Theil wurde, enthält für die Geschichte des h. Abendmahles einige unschätzbare Aktenstücke. Neue Subsidien fand ich dann in dem ausgezeichneten Werke des Hrn. Prof. **Dr.** Hundeshagen in Bern über die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthum und Calvinismus in Bern (Bern 1842.) Zu gesteigertem Eifer in der Benützung aller dieser Hülfsmittel wurde ich durch die Vorlesungen veranlaßt, welche ich im Sommer 1844 in Erlangen über die Geschichte der schweizerischen Reformation hielt, und worin ich, den Verhältnissen gemäß, auf die Entwicklung des Abendmahlsstreites eine ganz besondere Auf=

merksamkeit verwandte. Als zu gleicher Zeit in mir der Entschluß zur Ausarbeitung vorliegender Schrift reifte, arbeitete ich die früher gesammelten Quellen über die patristische und mittelalterliche Zeit von neuem durch, wobei ich durch die Güte des Hrn. Bibliothekar Jäck zu Bamberg auch aus der dortigen Bibliothek mit einigen wesentlichen Hülfsmitteln unterstützt wurde. Endlich brachte mich meine Berufung an die Zürcherische Hochschule in eine Lage, wo mir die Benützung zweier reichhaltigen und trefflich geordneten Bibliotheken offen steht, in denen ich noch manche wünschenswerthe Schätze zu heben hoffe. Dieser letzte Umstand bewog mich denn auch, die Geschichte des Dogmas vom heil. Abendmahl von den Zeiten der Reformation an für einen gesonderten, zweiten Band aufzuheben, welcher erst nach geschehener Benützung der hiesigen Quellen, jedoch, wie ich hoffe, noch im Laufe dieses Jahres an's Licht treten soll.

Es ergiebt sich aus dem bisherigen, wiefern schon in meiner äußeren Stellung und Lage eine Veranlassung lag zu dieser Arbeit, welche ich hiemit Euch, meine Freunde, sowie dem gesammten theologischen Publicum übergebe. Ich sah mich in der That in den Stand gesetzt, manches Neue über die Entwicklung des Abendmahlsdogma's aufzufinden und auszusprechen. Die interessantesten Punkte dieser Art werden zwar erst im zweiten Band ihre Stelle erhalten, jedoch fehlt es auch im ersten nicht völlig an neuen Untersuchungen und Resultaten. Ich rechne dahin außer manchen, die patristische Periode betreffenden Einzelheiten, vornehmlich die bisher nirgends geführte Untersuchung über den Einfluß der Liturgie auf die Veränderung des Dogma's (§. 20 und 23) sodann hauptsächlich die genauere Darstellung der Umwandlung des letzteren in der Zeit des Ratramnus und Paschasius Radbertus. Ueberhaupt aber glaube ich dadurch im Vortheile gegen die bisherigen dogmengeschichtlichen Darstellungen zu stehen, daß während dort große, oft mehrere Jahrhunderte umfassende Lücken leer blieben, und z. B. sogleich jener pascha-

sische Streit wie eine Oase isolirt mitten zwischen dem Ende der patristischen Zeit und dem Anfange der scholastischen dastand, ich vielmehr die Fortentwicklung des kirchlichen Bewußtseyns über das heil. Abendmahl in ihrer Stetigkeit aufzuzeigen strebte, und die Mühe nicht scheute, die spärlichen, geringen Spuren, die sich überhaupt auffinden ließen, nicht allein aufzusuchen, sondern auch mit möglichster Treue und Objektivität zu einer Totalanschauung zu vereinigen.

Mehr als in meiner äußeren Lage, fand ich aber in meiner inneren Entwicklung einen Beruf zu dieser Schrift. Durch meine eigenthümliche Stellung als vereinzelter Reformirter inmitten einer lutherischen und zwar mit Bewußtseyn lutherischen Universität ward ich von jeher und immer wieder, ganz von selbst, auf diese Differenzpunkte geführt. Der Vortrag der Lehrer wie der Umgang der Freunde nöthigte mich, meine Confession entweder als unwahr aufzugeben, oder mir der Gründe, warum ich dies nicht that, klar bewußt zu werden. Die Art, wie man hin und wieder dem reformirten Dogma entgegentrat, und welche mir nicht wohlgefiel, schreckte mich zu gleicher Zeit ab vor einer ähnlichen Absperrung gegen das lutherische. Die Einheit des Glaubens, in der ich mit Euch und andern lieben Freunden stand, lehrte mich in Euch das lutherische Dogma, und an beiden Theilen den Geist der Liebe achten. Nicht das lutherische Dogma erschien mir als falsch, sondern die einseitige Urgirung des einen Dogmas allein, sey es des lutherischen oder des reformirten. Ich lernte glauben an die Möglichkeit einer Abendmahlslehre, die eine wahrhafte höhere Einheit bildete; ich gewann Muth und Freude, die Lehre meiner eigenen Confession vorurtheilsfrei zu prüfen; ich entdeckte beiderseitige Mißverständnisse, und beiderseits Ausdrücke, die zu Mißverständnissen nothwendig führen mußten, weil sie Eine Wahrheit einseitig urgirten ohne die nöthige Rücksicht auf eine gegenüberstehende. Ich fragte überall nach dem Wahrheitsinteresse, wodurch jede der beiden Confessionen auf jeden ihrer Sätze geleitet worden. In unermüdeter Revision und unverdrossener Um-

bildung aller und jeder mir bisher als wahr erschienener Punkte, in freiem Hinopfern jeder selbstgemachten oder fremden Autorität gegen die eine, heiß erstrebte Schriftwahrheit, in stets neuen freundschaftlichen Disputationen, deren Zeugen Ihr nicht nur, sondern deren thätige Theilnehmer Ihr waret, und wobei, wie Ihr mir bezeugen könnt, bei aller Lebhaftigkeit der Discussion der Geist der Liebe doch nicht ein einzigesmal durch Worte der Leidenschaft getrübt wurde, gelangte ich zu dem Resultate, welches ich nun hier niederlege. Es ist eine That und Frucht eines innersten Lebens, die ich hier vorlege, und ich lege sie vor, weil jene innere Arbeit meiner subjektiven Persönlichkeit nur der Wiederhall einer objektiven Zeitaufgabe war. Die Union ist eine unabweisbare Forderung der Gegenwart an die der Einheit bedürftige und zur Einheit gereifte evangelische Kirche. Den Unionen, wie sie hin und wieder bereits geschlossen werden, hat man den Vorwurf gemacht, daß sie bloße Unionen der Verfassung seyen ohne Einheit der Lehre. Abstrakt gefaßt ist dies wahr. Genauer zu reden, so ist die Einheit nur ponirt, nicht vollzogen. Das, was der lebendige Quell der Einheit ist, ist bei einer Union, wie die preußische, doch da; nämlich der Geist der Liebe, welcher glaubt, daß die beiden Confessionen in ihrem Auseinandergehen sich nur ergänzen, und welcher hofft, daß die noch in der Unmittelbarkeit der brüderlichen Anerkennung befangene Glaubenseinheit sich zur bewußten Lehreinheit werde erheben lassen. Das ist aber richtig, daß diese Erhebung jener gesetzten höhern Einheit in's theologische Bewußtseyn eben nur noch eine gehoffte, noch keine vollzogene ist. Wer zur Vollziehung dieses Bewußtseyns etwas beitragen kann, wer mithelfen kann, daß aus der Hauptsache, die schon da ist, der Union als Leben, die Frucht, die übrigens doch nicht ausbleiben wird, die Union als Lehre, sich entwickle, der leistet dem heiligen und gesegneten Werke der Union einen Dienst. Dies möchte ich nun in aller Demuth versuchen. Nicht, daß ich so eitel und blind wäre mit dieser Schrift jenes Problem der Gegenwart beendigt zu glauben! Sie soll nur

ein kleiner Baustein zu dem großen Werke, ein Hammerschlag bei der Grundsteinlegung seyn. Ich glaube nur, was in mir reif geworden, dem allgemeinen Dienst der Kirche nicht vorenthalten zu dürfen, sondern als bescheidne Opfergabe in den Gotteskasten legen zu sollen. Der Herr wird dann versehen, wie viel oder wie wenig damit ausgerichtet sey.

Eins aber erfüllt mich mit freudigem Gefühl bei der Veröffentlichung dieser Arbeit, daß der heilige Gegenstand mir die Form ruhiger, vom Geiste der Liebe beseelter Besprechung nicht nur erlaubte, sondern dieselbe forderte. In einem früheren Produkte habe ich den Glauben, der mir mein heiligstes ist, und ohne den ich nicht leben kann und nicht sterben möchte, gegen negative Angriffe vertheidigt; ich habe das Schwert des Streites geschwungen, und habe es gethan mit jenem ungebundenen Eifer, mit welchem ein junger Soldat in der längst ersehnten, ersten Schlacht um sich haut. Ich schäme mich dieses Eifers nicht, und bin noch weniger gemeint, die dort vertretene Sache aufzugeben, die ich vielmehr, wenn schon sich meine Ansichten in mancher Einzelheit modificirt und berichtigt haben, bei gegebener Gelegenheit auch gegen neuere Angriffe mit den Waffen der Wissenschaft des weiteren zu vertheidigen gedenke. Aber jener Ton, der weder die Waffen der Ironie, noch die der Persiflage verschmähte, erschien Vielen, auch den wohlmeinendsten, als der Ausfluß einer Bitterkeit und Gehässigkeit, die mir fremd war und ist, was ich dann auch durch die That zu zeigen gedenke. Wie wohl thut es mir nun aber, mich mittlerweile an einen Gegenstand hingeben zu können, wo es meine Lust ist, den Ton der Ruhe und Liebe walten zu lassen! Dort trat ich auf im Kampfe; was ich glaube, behauptete sich in der Negation des Gegentheils; hier möchte ich getrennte Hände zusammenfassen zur Versöhnung und Eintracht; es ist der positive Gehalt meines Glaubens, den ich hier entwickle.

Denn (um nun über die Anlage und Disposition vorliegenden Werkes noch das Nöthige zu sagen) ehe ich auf die Geschichte des

Dogmas vom heil. Abendmahl eingehe, betrachte ich die Basis dieser geschichtlichen Entwicklung, die Lehre der heil. Schrift, und suche hier die Abendmahlslehre nicht in ihrer Isolirung, sondern in ihrer Beziehung auf das gesammte Christenthum darzustellen, als die letzte, oberste Krone, worin alle Seiten der göttlichen Offenbarung in Christo ihren Brennpunkt und somit zugleich alle Postulate der alttestamentlichen Offenbarung ihre Erfüllung finden. Daß ich bei dieser Untersuchung den Kanon des alten und neuen Testamentes, wie er vorliegt, zu Grunde gelegt habe, wird man mir nicht verübeln. Wenn ich z. B. S. 23 die alttestamentlichen Sacramente nicht allein mit den Opfern überhaupt, sondern mit einem einzelnen in der Genesis berichteten Opferakt und mit anderen ebendaselbst erzählten Einzelvorfällen vergleiche, so wird daraus billigerweise Niemand den Schluß ziehen, daß ich jene Untersuchungen über den Pentateuch, wie sie von Tuch, Stähelin u. a. einerseits, von Hengstenberg, Hävernick und meinem trefflichen Freunde Kurtz andrerseits noch immer geführt werden, und zu einem definitiven Abschlusse nach Kurtzens eigenem Geständniß noch nicht gekommen sind, entweder nicht kännte, oder vornehm ignorirte und dieselben durch einen dogmatischen Machtspruch über's Knie abbrechen wollte; vielmehr wird jeder Besonnene einsehen, daß für meinem Zweck das alte Testament nicht insofern in Betracht kam, als es annoch Objekt der Kritik ist, sondern lediglich sofern es als vollendeter Kanon zur Zeit Christi vorlag und im Bewußtseyn der damaligen Zeit die geistige Basis des Christenthums bildete. Ebenso wenig wird man aus der Art, wie ich nachher die wichtigsten Stellen des Evangeliums Johannis in die Untersuchung hereinziehe, den Schluß ziehen, daß ich mit den neuesten Angriffen auf den geschichtlichen Charakter dieses Evangeliums unbekannt sey. Diese zu widerlegen, war aber hier nicht der Ort; und daß ich nun die Aechtheit und Geschichtlichkeit dieses Evangeliums, welche ich anderswo, wenn mir Gelegenheit dazu wird, beweisen werde, hier einstweilen voraussetze, dies kann

dem Werthe meiner Untersuchungen, selbst in den Augen derjenigen Schule keinen Eintrag thun, welche das vierte Evangelium nicht für höhere Auffassung einer Seite der Geschichte Jesu durch den tiefsten seiner Jünger hält, sondern vielmehr für das Produkt der letzten und höchsten Entwicklung des christlichen Bewußtseyns der Gemeinde. Auch wer dieser Ansicht huldigt, muß (wenn er gleich alsdann die von mir berücksichtigten Reden Jesu aus dem vierten Evangelium nicht für Vorbereitungsreden des Herrn auf die Einsetzung des heil. Abendmahles, sondern anstatt dessen für nachträgliche Entwicklungen der im Abendmahle verkörperten Idee durch die Gemeinde halten wird) doch von seinem Standpunkte aus dies zugeben, daß die Darstellung der biblischen Grundlage der Abendmahlslehre ohne diese Hereinziehung der „höchsten Entwicklung des christlichen Bewußtseyns" eine mangelhafte geblieben wäre.

Daß ich aber die höchsten Probleme der neueren Theologie nicht vornehm abweise, dafür liefert, wie ich denke, das zweite Kapitel des ersten Theiles den gültigsten Beleg. Nachdem ich nämlich die Schriftlehre als gegebene dargestellt habe in reiner passiver Hingabe an sie, wie sie an sich ist und als das gegenständliche Objekt vorliegt, ohne subjektive Zuthat, so trittt sofort eine doppelte dialektische Bewegung ein. Zuvörderst tritt dem gegebenen Objekte das subjektive Bewußtseyn der Gegenwart, welche dasselbe erkennen will, gegenüber, und ich gehe in dem genannten zweiten Kapitel des ersten Theiles auf die Frage ein, wie die Grundideen des heil. Abendmahles, welches zugleich die des gesammten Christenthums sind, sich zu der jetzigen Entwicklungsstufe des Bewußtseyns verhalten. Was ich hier über die Versöhnung und über die Person Christi sage, mag zur Probe dienen, ob ich eine wahrhaft speculative Auffassung des Christenthums verschmähe, ingleichen ob ich in der neuern Philosophie Ignorant bin, und endlich ob es philosophische Unfähigkeit sey, die mich zum Gegner einer Schule macht, welche in dem Christenthum anstatt der thatsächlichen Versöhnung der von Gottes und ihrem

eigenen Gesetz abgefallenen Menschheit mit Gott nur eine logische Versöhnung des Endlichen und Unendlichen, und in dem realen Sündenbewußtseyn nur ein untergeordnetes Phänomen in der logischen Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen sieht.

Nachdem im zweiten Kapitel des ersten Theiles das Bewußtseyn der Zeit dem gegebenen Objekte der Schriftlehre in subjektiver Dialektik gegenüber getreten ist, gehe ich dann im zweiten Theile auf diejenige Dialektik ein, worin die im Objekte liegenden Momente in der objektiven geschichtlichen Entwicklung selber nacheinander hervorgetreten und dem kirchlichen Bewußtseyn gegenständlich geworden sind. Es ist dies die höhere, reale, objektive Vermittlung zwischen der Basis der Schriftlehre und dem jetzigen Stande des dogmatischen Bewußtseyns, und diese geschichtliche Entfaltung liefert zugleich den Prüfstein für jene subjektive Vermittlung, und so wird der zweite Theil, wenn er vollendet seyn wird, zurückführen auf die am Schlusse des ersten (§ 13.) niedergelegten Resultate, und es muß sich alsdann zeigen, ob in den letzteren wirklich alle geschichtlich aufgetretenen Wahrheitsmomente zu ihrem Rechte gekommen seyen.

Soviel in Kürze über die Anlage und Disposition vorliegender Schrift. Noch einmal sey sie Eurer Liebe empfohlen, theure Freunde, und zugleich der Nachsicht des ganzen christlichen Publikums. Der Herr wolle diesen Versuch segnen, daß er wenigstens Etwas beitrage zur friedlichen Verständigung, auf daß das heilige Mahl der Liebe deß, der uns zuerst geliebt hat, nicht ewig ein Anlaß der Trennung und des Haders bleibe unter denen, die sich nach seinem Namen nennen!

Zürich, den 31. Januar 1845.

Der Verfasser.

Inhalt
des ersten Bandes.

Erster Theil.
Das Dogma vom heiligen Abendmahl.

Zweiter Theil.

Die Geschichte des Dogmas vom heiligen Abendmahl.

Erstes Kapitel. Die reine aber unentwickelte Lehre des frühesten christlichen Alterthums.

Zweites Kapitel. Die mönchisch-mystische Lehre des Morgenlandes.

Drittes Kapitel. Die mittelalterlich-papistische Lehre des Abendlandes.

(Der zweite Band enthält die folgenden Kapitel des zweiten Theiles.)

Erster Theil.

Das Dogma vom heiligen Abendmahl.

Erstes Kapitel.

Schriftlehre.

---

§. 1.

„Das ist mein Leib."

Unter allen Grundsätzen, welche uns bei einer Untersuchung von solcher Schwierigkeit, wie die vorliegende ist, leiten müssen, steht wohl keiner so unbezweifelt fest, als dieser, daß wir das Dogma vom h. Abendmahl rein und lediglich auf Grund des Schriftwortes zu erbauen haben. Obwohl es aber so aussehen mag, als verstünde sich dies oberste Gesetz ganz von selbst, und bedürfe nicht erst einer Erwähnung, so fordert doch eine doppelte Rücksicht, daß wir uns dasselbe recht eigentlich und förmlich noch einmal zum Bewußtseyn bringen. Auf der einen Seite nämlich die Rücksicht auf die konfessionelle Differenz. Da diese einmal besteht, so müßte es als doppelt thöricht erscheinen, zur Grundlage der ganzen Untersuchung und zum Ausgangspunkte irgend eine kirchlich-konfessionelle Fassung unseres Dogma's zu machen. Denn wir wollen ja eben prüfen, welche dieser verschiedenen Fassungen die richtige sey, und so bedürfen wir der h.

Schrift als eines über jenen differenten Fassungen stehenden Kriterium's, eines Richters, welcher sich entweder für die eine oder für die andre, oder möglicherweise auch für eine höhere, potenzirte Vereinigung beider entscheiden wird. Wir müssen also, welcher Konfession wir immer angehören, bei dieser fundamentellen exegetischen Untersuchung es, so zu sagen, vergessen und ignoriren, daß es bestimmte kirchliche Lehrbegriffe über das heil. Abendmahl gebe; d. h. mit andern Worten, wir dürfen für die Lehre unserer Konfession nicht aus dem Grunde, weil sie die unsrige ist, ein Vorurtheil mitbringen, sondern nur aus dem Grunde, weil wir sie etwa in der Schrift deutlich ausgesprochen finden, was uns ja aber eben auf den alten Grundsatz zurückführt, von der Schrift allein auszugehen ohne vorläufige Rücksicht auf die Kirchenlehre. Denn wer es recht fest überzeugt ist, die Ansicht seiner Konfession sey die klar in der heil. Schrift enthaltene, der wird ein solches vorläufiges Absehen von der Kirchenlehre nicht zu scheuen brauchen, sondern der Hoffnung leben, die Schrift werde auch bei freiester, unbefangenster Betrachtung derselben ihn doch ganz von selbst wieder auf jene bestimmte Lehre führen. Wer dagegen dieser völligen exegetischen Freiheit ermangelte, wer nur der Schrift selbst sich zu unterwerfen Bedenken trüge, wer nicht den Muth hätte, die bisher für richtig gehaltene Kirchenlehre nöthigenfalls — wenn die freie Schriftforschung ihn zu einem anderen Resultate führte — aufzugeben, dieser würde ja dadurch nur den Beweis liefern, daß ihm eben jenes feste Vertrauen auf die Schriftmäßigkeit der Lehre seiner Kirche abgehe. So wird also gerade mit der höchsten Meinung, welche wir von der Richtigkeit unseres konfessionellen Dogmas hegen können, die höchste, muthigste, entschlossenste Freiheit verbunden seyn.

Auf der andern Seite mußte jener Grundsatz ausdrücklich ausgesprochen werden im Gegensatze zu der in unserer Zeit nicht so seltenen Behauptung, daß die Schriftlehre über das heil. Abendmahl an und für sich zu gar keinem entschiedenen Resultate führe, sondern so kurz und räthselhaft, oder so dunkel und vieldeutig und exegetischen Künsten so unterworfen sey, daß das richtige Verständniß unseres Dogmas lediglich von rein dogmatischen oder rein speculativen Untersuchungen, von der Einsicht in das Wesen der Leiblichkeit und derglei-

chen abhänge. Wir sind ferne, leugnen zu wollen, daß auch die Gesammtansicht über diese allgemeineren Verhältnisse und Ideen ihr gutes Recht behaupten müsse bei der Ausbildung der Abendmahlslehre; allein die Grundlage dieser Lehre dürfen wir nur — aber auch nur in der heil. Schrift suchen. Denn der Schluß ist sicherlich zu rasch und zu übereilt, welchen man von den vielerlei einander widersprechenden scholastischen Deutungen, welche die betreffenden Schriftstellen in den Zeiten confessioneller Polemik erfahren haben, darauf zieht, daß dieselben nicht anders, als mit scholastischer Spitzfindigkeit gedeutet werden könnten, und eine sichre, bestimmte Erklärung derselben unmöglich sey. Jene Deutungen mit ihren oft gerade entgegengesetzten Resultaten hatten ihren Grund ja eben darin, daß man von beiden Seiten eine fertige Ansicht bereits mitbrachte, welche man in der heil. Schrift zu finden beabsichtigte. Es steht aber hoch über dieser absichtlichen — dieser Tendenz-Exegese, welcher die Schrift zur wächsernen Nase dienen muß, eine Exegese, die, Schrift aus Schrift erklärend, wohl zu einem sehr bestimmten Resultate zu gelangen die Möglichkeit hat. Jedenfalls aber müßten diejenigen, denen das Schriftwort für ein vieldeutiges, unbestimmtes gilt, und welche ihre eigne, gleichwohl sehr bestimmte Abendmahlslehre rein auf religionsphilosophischem Boden aufbauen, sich hüten, dieselbe alsdann für die allein richtige, untrügliche zu halten, oder vollends mit einer solchen Heuristik ihrer Theorie eine strengconfessionelle Apologetik derselben, und eine absprechende Polemik gegen anderweitige Theorieen zu combiniren.

Uns gilt, wie gesagt, das Schriftwort für hinreichend klar und deutlich, und wir wählen es zu unserem höchsten Kriterium, zu unserem alleinigen Ausgangspunkt. Indem wir uns aber nun anschicken, auf dasselbe näher einzugehen, zeigen sich uns sogleich wieder zwei Wege des Verfahrens, zwischen welchen uns die Wahl offen steht.

Viele nämlich, oder auch wohl die meisten, welche unsere Ueberzeugung von der Klarheit der das heil. Abendmahl betreffenden Stellen theilen, nehmen diese Klarheit nicht etwa erst für die im Zusammenhang mit der gesammten alt und neutestamentlichen Lehre betrachteten Einsetzungsworte, sondern schon für die Einsetzungsworte

an und für sich in ihrer Unmittelbarkeit in Anspruch. Man nehme ihnen alles, und lasse ihnen nichts, als die Worte „das ist mein „Leib“ „das ist mein Blut,“ und sie erklären sich bereit, schon aus diesen wenigen Worten, die ja so sehr klar seyen, ein bis zur höchsten Bestimmtheit ausgebildetes Dogma zu entwickeln.

Andere werden vielleicht gerade umgekehrt diese Worte in ihrer Vereinzelung für noch unbestimmt und einer mehrfachen Deutung für fähig erklären, und die Behauptung aufstellen, nur im Verein mit den folgenden Worten „der für euch gebrochen wird,“ „solches thut zu meinem Gedächtniß,“ nur aus dem historischen Zusammenhang mit der Passahfeier, wobei dieselben gesprochen wurden, nur aus dem Verhältniß zum Sacramente der heil. Taufe, nur aus der Zuziehung einzelner Reden, in welchen Jesus seine Jünger auf die Idee des heil. Abendmahles habe vorbereiten, oder nach dessen Einsetzung ihnen dieselbe habe weiter erläutern wollen (Joh. 6, und 15) lasse sich eine bestimmte und sichere Erklärung der Einsetzungsworte und ihres Sinnes ermitteln.

Während jene ihren Beweis ganz einfach so führen, daß Jesus von dem Subjekte des Satzes, dem Brode (Wein) aussage, es sey sein Leib (Blut), mithin sey das, was er den Jüngern zu essen und zu trinken dargereicht habe, zugleich Brod und sein Leib, zugleich Wein und sein Blut gewesen, und man dürfe nun nicht weiter grübeln, wie das möglich gewesen, da doch Christi Leib noch nicht verklärt war, man dürfe auch nicht nach der Bedeutung dieser Mittheilung und ihrem Zusammenhang mit dem Glaubensleben fragen — während dessen werden die Anderen excipiren, Jesus sage nicht: „das Brod ist mein Leib,“ sondern „dies ist mein Leib“; er sage von dem, was er den Jüngern darreiche, offen und klar aus, es sey sein Leib, worin schon der negative Satz, daß es also nicht mehr Brod sey, eingeschlossen liege. Ebenso hüte er sich recht geflissentlich, zu sagen: der Wein ist mein Blut, sondern sage: der Kelch, den ich euch reiche, ist mein Blut; auch hier gebe er deutlich zu verstehen, daß der Kelch eben nicht mehr ein Kelch mit Wein, sondern ein Kelch mit seinem Blute sey. Wolle man also bei der Construction des Abendmahlsdogmas sich rein an die Einsetzungsworte halten, so dürfe man nicht

auf halbem Wege stehen bleiben, sondern müsse dann mit Entschiedenheit und Consequenz auch vollends die Lehre von der Verwandlung annehmen. Jedenfalls aber lehre diese ganze Untersuchung, daß jene wenigen Einsetzungsworte, an und für sich allein betrachtet, noch keineswegs auf eine bestimmte Fassung des Dogmas hinleiteten, sondern mit gleichem Rechte auf zweierlei verschiedene Arten ausgelegt werden könnten. Wolle man hier zu irgend einer Sicherheit gelangen, so dürfe man den oben bezeichneten weiteren und mühsameren Weg des exegetischen Verfahrens nicht scheuen.

Zwischen diesen zweien Ansichten haben wir nun zu entscheiden. Jener kürzere Weg, zu einer bestimmten Abendmahlslehre zu gelangen, erscheint um seiner großen Einfachheit willen auf den ersten Blick offenbar als der vorzüglichere. Aber es ist nun eben die Frage, ob er sich gegen die von der andern Seite erhobenen Einwendungen werde vertheidigen lassen.

Kann wirklich aus den wenigen Worten: Das ist mein Leib, jene ganze Fassung des Dogma's nicht allein bis zu solcher Bestimmtheit abgeleitet, sondern auch vertheidigt werden, und zwar vertheidigt nicht allein gegen diejenigen, welche aus denselben Worten die Verwandlungslehre ableiten, sondern auch gegen diejenigen, welche, sey es um dieser äußersten Consequenz zu entgehen, sey es weil ihnen überhaupt die Zweckmäßigkeit jenes kürzeren Verfahrens zweifelhaft geworden ist, von einer ganz anderen Art der Betrachtung ausgehen und hiebei etwa bis zu einer solchen Erklärung der Einsetzungsworte gelangen möchten, wonach in den Worten irgend ein Tropus oder eine Metapher gefunden wird?

Schon was die erstere Klasse von Gegnern betrifft, möchte es in der That schwer seyn, deren Erklärung bis zur Evidenz zurückzuschlagen. Denn soviel wird man zugeben müssen: dem Gott, welchem es möglich ist, unter Brod und Wein uns den Leib Christi und sein Blut darzureichen, diesem Gotte wird es auch nicht unmöglich seyn, Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln. Weiterhin aber muß diejenige Erklärung der Einsetzungsworte als viel natürlicher und als den Sprachgesetzen viel angemessener erscheinen, wonach von einem noch unbestimmten Subjekte mittels der Copula

und des Prädicates ausgesagt wird, es sey dies und das (also von der wie Brod aussehenden Substanz, die Jesus darreichte, sie sey nicht Brod sondern sein Leib) als daß von einem bereits bestimmten concreten Dinge ausgesagt würde, es sey ein anderes bestimmtes concretes Ding (von dem Brode, es sey der Leib). Eigentlich sey dies eine **contradictio in adjecto**; wolle man den Worten einen brauchbaren Sinn vindiciren, so müsse man in Gedanken ein „zugleich" suppliren (das Brod sey zugleich Brod und zugleich auch der Leib) welches doch nicht im Texte angedeutet sey.

Der zweiten Klasse von Gegnern stellt man gewöhnlich die Kraft und Bedeutung des Wörtleins „ist" als sichere Mauer und unerschütterliches Bollwerk entgegen. Wir wollen nun nicht davon reden, daß in der aramäischen Sprache, deren sich Jesus doch sonder Zweifel bei der Einsetzung des heiligen Mahles bedient hat, eine Copula gar nicht vorkömmt; wir dürfen auch hierauf kein Gewicht legen, weil die bloße Zusammenstellung von Subjekt und Prädikat in der hebräischen und aramäischen Sprache schon die volle Kraft einer logischen Copula involvirt, und weil wir uns ja auch auf die griechischen Referate der Einsetzungsworte hingewiesen sehen, welche wir durchaus als die authentischste und allein authentische, theopneustische Interpretation derjenigen aramäischen Worte, deren sich Jesus bedient hatte, anzusehen haben. Bedenklicher ist schon der Einwand, daß nicht allein die aramäische sondern auch die griechische Verbindungsart von Subjekt und Prädicat häufig bei bloßen Vergleichungen angewendet werde. Denn so entfernt wir sind von der Schlußfolgerung: weil ἐςι zuweilen significat heiße, müsse es auch hier diese Bedeutung haben, so steht denn doch soviel fest, daß aus dem Worte ἐςιν an und für sich noch keine Gewißheit einer Erklärung zu entnehmen sey, daß vielmehr dies Wort selbst eben erst aus dem Zusammenhange sein Licht erhalten müsse.

Auch dieses Hauptbollwerk jener einfachsten Erklärung bedarf also einiger Seitenstützen und Strebepfeiler, denen es erst seine Unerschütterlichkeit wird zu verdanken haben. Wir können also nicht umhin, die Festigkeit auch dieser zu untersuchen, und so müssen wir hier näher eingehen auf eine Prüfung der Gründe, wodurch man zu beweisen pflegt,

daß gerade hier das ἐστιν in seiner eigentlichen, substantiellen Bedeutung zu verstehen sey.

Unsre Absicht ist hiebei (um es noch einmal klar auszusprechen) nicht die, zu prüfen, ob das Resultat jener Erklärung, das darauf gebaute Dogma, richtig sey oder nicht; sondern wir wollen nur die formelle Beweiskraft und Evidenz des Verfahrens, welches man bei jener kurzen, einfachen Exegese anwendet, einer Prüfung unterwerfen. Es kann sich ja dann immer noch herausstellen, daß wir zwar jenes Verfahren, daß wir die Argumentation, worauf jene bestimmte Lehre gebaut zu werden pflegt, als nicht stringent und als nicht stichhaltig verwerfen müßten, dann aber gleichwohl auf dem Wege unseres anderen, weitläufigeren und etwa sichreren Verfahrens doch auf dasselbe oder ein ganz ähnliches Resultat geleitet würden. Genug, hier kömmt es uns nicht auf die Richtigkeit des Resultates, sondern auf die Beweiskraft der Argumentation an. Unser Zweck ist in diesem Paragraphen noch nicht, zu einer bestimmten Abendmahlslehre zu gelangen, sondern vorläufig nur die verschiedenen Wege, welche uns zu diesem Ziele zu führen versprechen, zu prüfen, um den sichersten zu wählen und nicht vorschnell einem unsicheren Wege zum Opfer zu werden.

Aus welchen Ursachen also soll das ἐστι in den Einsetzungsworten des heil. Abendmahles nur in substantieller Bedeutung aufgefaßt werden können? — Man erlasse mir hier die Aufzählung aller der scholastischen und meist auch sophistischen Argumentationen, welche auf dem Boden des 16. und 17. Jahrhunderts entsprossen sind, und deren nähere Beschreibung den letzten Kapiteln des zweiten Theiles dieser Schrift aufbehalten bleiben muß, und wobei der Obersatz in der Regel ebenso willkührlich war, als die vis conclusionis eine fingirte. Wir müssen, wenn wir überhaupt die Evidenz und Beweiskraft jener auf die Einsetzungsworte allein und namentlich auf das Wort ἐστι sich beschränkenden Exegese beurtheilen und prüfen wollen, vor allem mit wissenschaftlicher Schärfe auf die Frage eingehen, welchen Sinn die logische Copula überhaupt habe, und wie viel man folglich auch hier aus ihr zu folgern berechtigt sey. Die Scholastik warf alle Bedeutungen, welche die Copula haben kann, in zwei Klassen. Substantielle und tropische Bedeutung, dies waren die Namen der beiden

Klassen. Damit ist uns aber nichts gedient. Wir werden sogleich sehen, daß die sogenannte substantielle Bedeutung sich selbst wieder in eine Mehrzahl verschiedener — sehr verschiedener Bedeutungen spalte.

Die logische Beziehung zwischen Subjekt und Prädicat, welche die Copula auszudrücken bestimmt ist, hängt völlig ab von der logischen Natur des Subjektes und der des Prädicates. In dem Satze: „die Rose ist roth" hat die Copula einen völlig anderen Sinn, als in dem Satze: „diese Stadt ist Hamburg" oder: „der Rappe ist ein schwarzes Pferd." Ja selbst in dem Urtheil: „diese Rose ist roth" begegnen wir der Copula „ist" in einer ganz anderen Bedeutung als in dem ersten der angeführten Beispiele.

Subjekt und Prädicat können sich nun aber überhaupt auf viererlei verschiedene Weise gegeneinander verhalten, nämlich

a) als specielleres und allgemeineres,
b) als Ding (ens) und Eigenschaft,
c) als bestimmtes und unbestimmtes,
d) als Ding und Relation.

Ad a) Ist das Subjekt specieller als das Prädicat, ist also z. B. das Subjekt ein Einzelnes und das Prädicat ein Besonderes, oder das Subjekt ein Besonderes und das Prädicat ein allgemeineres, so hat die Copula eine subsummirende Bedeutung. Z. B. „Zürich ist eine Stadt." „Der Weinstock ist eine Pflanze." Ist umgekehrt das Subjekt das allgemeinere, so wird das Prädicat entweder eine Pluralität befassen müssen, wo dann das ganze Urtheil ein distributives, aufzählendes ist, z. B. „die Welttheile sind Europa, Asien, Afrika, Amerika, Polynesien;" „die Kryptogamen sind Moose, Flechten, Laubmoose, Schwämme u. s. w." Oder wenn nur eine der verschiedenen Arten einer Gattung aufgezählt wird, wird das Urtheil zu einer nur relativ bestimmenden Notiz, z. B. eine Art der Säugethiere ist die der Cetaceen." „Einer der deutschen Ströme ist der Rhein."

In beiden Hauptfällen ist das Seyn, welches die Copula bildet zwischen dem Subjekt und seinem Prädicate, nur das inhaltlose Daseyn. Es wird auf diese Art nicht der Inhalt, sondern nur der

Umfang eines Begriffes bestimmt. Das Speciellere bildet nicht die Substanz des Allgemeineren, sondern nur einen Theil von dessen Existenz. Diese Art des Seyns ist kein substantielles, sondern ein existentielles Seyn. Subjekt und Prädicat treten nicht in qualitative, sondern nur in quantitative Relation.

Ad b) Ist das Subjekt ein Ding, ein Existentes, und das Prädicat eine einzelne dem Ding zukommende Eigenschaft, so können die beiden Fälle eintreten, daß die Eigenschaft entweder eine für den Begriff dieses Dinges zufällige ist, die sich also nur an diesem einzelnen Dinge findet. Es ist das Subjekt dann ein Einzelnes, z. B. „diese Rose ist verwelkt." Oder es kann das Subjekt eine Art oder Gattung seyn, und das Prädicat eine der Art oder Gattung wesentliche Eigenschaft. Z. B. „die Luft ist elastisch," „die Rose ist dornig." In beiden Fällen ist das Urtheil ein qualitatives; der qualitative Inhalt eines Begriffs, oder die qualitative Beschaffenheit eines Individuums wird beschrieben. Das Prädicat bildet einen Theil der Substanz vom Subjekte. Das Subjekt wird der einen Seite seiner Substanz nach beschrieben. Es wird ein Soseyn, nicht bloß ein Daseyn ihm beigelegt. Diese Art des Seyns ist ein substantielles Seyn.

Ad c) Ferner kann das gegenseitige Verhältniß von Subjekt und Objekt entsprechen dem Verhältniß der (den Umfang eines Begriffes constituirenden) Namenbestimmung zu der (den Inhalt eines Begriffes ausmachenden) Qualitätsbestimmung. Es kann auf der einen Seite ein an sich noch bedeutungsloser Name stehen und auf der anderen dessen Bedeutung. Diese wird bestehen aus Benennung der nächst allgemeineren Klasse, worunter der Name subsummirt wird, und welche bereits einen Complex genereller (specieller) Eigenschaften in sich begreift, und aus Hinzufügung der besonderen specifischen (oder individuellen) Qualität, wodurch diese Species (oder Individuum) sich von den übrigen Speciebus (oder Individuen) desselben Genus (derselben Species) unterscheidet. Es steht also auf der einen Seite das noch unbestimmte (das bloß genannte) auf der andern das bestimmte (die Bestimmtheit.) — Entweder ist das bloß genannte das Subjekt, und es soll dann seine Bestimmtheit von ihm ausgesagt werden; es ist dies, wenn das bloß genannte ein Begriff (Species) ist, eine

Definition, wenn es ein Individuum ist, eine Erklärung. (Z. B. „der Mohr ist ein schwarzer Mensch" „Paris ist die französische Hauptstadt"). — Oder die Bestimmtheit ist das bereits bekannte, das Subjekt, und von ihr wird mittels des Prädicates ausgesagt, welchen Namen sie habe. Die Bedeutung der Copula ist dann nicht definirend, sondern nuncupativ. (Z. B. „Ein schwarzes Pferd ist ein Rappe." „Der höchste Berg Amerika's ist der Chimborazo.")

Hier ist gewissermassen eine Vereinigung der beiden vorhergehenden Fälle da. Es wird sowohl über den Umfang als über den Inhalt des Subjektsbegriffes etwas prädicirt. Und Subjekt und Objekt werden hier in der That mittels der Copula einander völlig gleichgestellt. Doch beachte man wohl, es sind nicht zwei objektive Existenzen, welche einander gleichgestellt werden, sondern eine objektive Existenz und eine subjektive Benennung. So ist diese scheinbar inhaltreichste Bedeutung der Copula „seyn" im Grunde die leerste, formalste.

d) Ein weit tieferliegendes Verhältniß ergiebt sich, wo Subjekt und Prädicat sich als Existenz und Relation verhalten. Wenn ich z. B. sage: „die Fruchtbarkeit ist die Folge des Regens" so bin ich hiemit in das Wesen der Fruchtbarkeit unendlich tiefer eingegangen, als wenn ich dieselbe definirt hätte als „diejenige Eigenschaft des Erdbodens, wonach derselbe eine große Zahl von Pflanzen hervorzubringen im Stande ist." Denn ich habe nun nicht das zu Bestimmende quantitativ, d. i. formell und äußerlich, unter ein allgemeineres subsummirt, und darnach nur eine willkührlich herausgegriffene einzelne **differentia specifica** hinzugefügt — mithin nur Eine Qualität genannt, die übrigen aber als im **proximum genus** begriffen und als bereits bekannt vorausgesetzt — sondern ich habe eine in der Sache selbst liegende Hauptqualität, einen nicht formell beigezogenen, sondern in der Sache selbst erscheinenden Begriff, eine Relation, an das Tageslicht gezogen. Ich habe zur Bestimmung der „Fruchtbarkeit" nicht den formell höheren in der That aber leereren Begriff der „Eigenschaft" benützt, sondern den inhaltreichen realen Begriff der „Folge" und die concrete Sache, den „Regen." Während ich dort sagte, was man mit dem Namen Fruchtbarkeit bezeichnet, habe ich hier gesagt, was die Fruchtbarkeit ist.

Es ist hier also eine Relation, und zwar eine zwischen zweien von einander verschiedenen concreten und realen Dingen liegende Relation, genannt worden. Die beiden Dinge selbst sind einander nicht gleichgesetzt mittels der Copula; sondern die Copula drückt nur aus: das eine Ding sey die und die Relation des andern. Auch so decken sich freilich Subjekt und Prädicat noch nicht; die Fruchtbarkeit ist allerdings Folge des Regens; sie ist aber auch noch anderes; mit jenem Urtheil ist ihr Wesen noch nicht völlig bestimmt. Auch giebt es noch andere Folgen des Regens, als die Fruchtbarkeit. — Bei der vorigen Art von Urtheilen war scheinbar das Subjekt mit dem Prädicate identisch geworden; in der That waren es jedoch nicht zwei mit einander identische Dinge, sondern nur ein Ding und eine Benennung. Hier nun enthält das Prädicat wirklich einen Theil von dem Wesen des Subjektes, aber freilich auch nur einen Theil, nur eine Relation desselben.

Ein Urtheil, worin zwei existente Dinge mittels der Copula identificirt würden, kömmt im Bereiche der Logik nicht vor. Es ist dies auch sehr natürlich, da eben verschiedene Existenzen verschieden sind und nicht identisch. Man wird also, logisch betrachtet, Unrecht thun, bei den Einsetzungsworten des heil. Abendmahles der Copula die Bedeutung zuzuschreiben, als erkläre sie die beiden concret-existenten Dinge, das concrete reale Brod und den concreten realen Leib Christi, für identisch.

Ja, wollte man hier einen solchen ganz singulären Gebrauch der Copula annehmen, so wäre hiemit nicht einmal etwas gewonnen. Denn in dem Lehrbegriff, welcher solchergestalt aus den Einsetzungsworten gefolgert werden soll, wird keineswegs eine Identificirung von Brod und Leib Christi behauptet, so, daß dasjenige, was am Leibe Christi Leib wäre, zugleich Brod wäre — es wird mit andern Worten das Brod im Abendmahle und der Leib Christi nicht für einerlei Ding erklärt, sondern nur das will man in den Einsetzungsworten gesagt finden, daß Brod und Leib Christi bei einander und auf das innigste mit einander verbunden seyen. Allein eine solche Bedeutung hat die Copula als solche nie, und man kann sich

für diese Erklärung auf alles, nur nicht darauf berufen, daß man das ἐστί in seiner eigentlichen Bedeutung genommen habe.

Vielmehr wäre es gerade dann eine tropische Bedeutung der Copula, zu welcher man seine Zuflucht nehmen müßte. Die Copula würde nicht das Seyn (Daseyn oder Soseyn) des Subjektes bestimmen durch das Prädicat, auch würde das Prädicat nicht irgend eine Relation des Subjektes aussprechen; sondern es stünden zwei Existenzen da, von denen nun allerdings eine bestimmte Relation (die des räumlichen Beieinanderseyns, oder überhaupt des an einander gebunden seyns) zwar nicht ausgesprochen, aber doch mittels tropischer Wendung ausgesagt würde. Die Worte: „das ist mein Leib" wären nämlich gesagt in dem Sinne: „das ist das meinen Leib enthaltende."

Kann nun ein solcher Tropus vorkommen? — Warum denn nicht? Gehen wir nun überhaupt näher auf den tropischen Gebrauch der Copula ein. Wir waren in unseren logischen Betrachtungen bei jener intensivsten Copulativverbindung stehen geblieben, wonach das Prädicat eine in dem Subjekte real liegende Relation enthält, welche freilich immerhin nur irgend Eine Seite vom Wesen des Dinges ausmacht — natürlich, da sie sonst nicht Relation des Dinges zu einem anderen sondern eben das Ding selbst zwar in seiner Ganzheit aber auch in seiner Alleinheit und Abstraktion wäre. —

Zwei Hauptarten des tropischen Gebrauches der Copula können vorkommen. Erstlich kann ein Complex mehrerer objektiver Relationen zu gleicher Zeit von ein und demselben Ding ausgesagt werden. Von Rechts wegen müßte jede einzelne dieser mehreren Relationen besonders aufgezählt werden. Nun findet sich aber ein zweites Ding, welches eben diese Relationen, welche von dem ersteren ausgesagt werden sollten, in ihrer Vereinigung enthält, mithin ein Analogon des ersten Dinges ist. Z. B. von Christo sollen folgende Relationen ausgesagt werden: a) er behüte die Seinen b) er kämpfe gegen die Feinde der Seinen c) er sorge für das den Seinen Nöthige u. s. w. Alle diese Relationen zwischen Christo und den Seinen und deren Feinden u. s. w. finden sich auch zwischen einem guten Hirten und dessen Schafen. Der Kürze und Anschaulichkeit

wegen, wird nun an die Stelle der Mehrzahl von Relationen jenes Eine Analogon gesetzt, welches dieselben alle enthält. Also in unserm Beispiel: Christus ist der gute Hirte. Hier ist das Prädicat nun nicht ein neben dem Subjekte existentes Wesen, sondern nur ein Inbegriff von Qualitäten oder Relationen, (wobei jedoch überdies die Unähnlichkeiten nicht zu vergessen sind, die zwischen dem Subjekt und seinem Analogon neben den Aehnlichkeiten noch stattfinden [1]).

Es können hier wieder zwei Fälle stattfinden. Entweder ist das Ding, dessen Relationen erst genannt werden sollen, also das erst zu beschreibende Ding, das Subjekt, und das den Complex von Relationen enthaltende Analogon das Prädicat, oder umgekehrt. Im ersteren Falle ist die Copula descriptiv (bezieht sich auf das Soseyn des Subjektes) im zweiten Falle nuncupativ (bezieht sich auf das Daseyn des Subjektes). Z. B. „Ich bin ein rechter Weinstock." „Der Same ist das Wort." In dem letzteren Falle kömmt die Bedeutung der Copula mit der des Wortes „bedeutet" überein. Es wird mittels des Prädicates gesagt, auf welches existente Ding das einen Complex von Relationen enthaltende Analogon hindeute.

Dieser letztere Fall kann natürlich nur da stattfinden, wo ein Analogon, d. h. um den gewöhnlichen Ausdruck zu gebrauchen, ein Gleichniß, schon vorausgegangen ist, welches nun eben einer Aus-

---

1) Die scholastische Polemik wollte auch hier dem „ist" die „substantielle" Bedeutung vindiciren, und sagte, Christus bedeute nicht den guten Hirten (was sehr richtig ist, da das Ding nicht sein Analogon bedeutet, sondern das Analogon das Ding, also der gute Hirte Christum) sondern sey wirklich der gute Hirte, nämlich der absolut gute. Wobei nur vergessen wurde, erstlich, daß der gute Hirte kein Existentes neben Christo ist, mit welchem Christus gleichwohl für identisch erklärt würde, sondern nur ein als concret gedachter Inbegriff gewisser Relationen und Eigenschaften. Zweitens daß nicht einmal so die Gesammtheit der Eigenschaften und Relationen eines Hirten von Christo ausgesagt werden, sondern nur diejenigen, welche in ihm ein Analogon finden (also z. B. daß er gegen seine Pflegbefohlenen treu ist, nicht aber, daß seine Pflegbefohlenen Thiere sind.)

deutung bedarf, und von welchem gesagt werden muß, welches Ding damit habe beschrieben werden sollen. Nur braucht das vorangegangene Gleichniß nicht gerade in Worten, sondern kann auch in einer symbolischen Handlung bestehen. Christus konnte das Brod brechen, und diese an und für sich noch unverständliche symbolische Handlung alsdann erklären mit den Worten: „dieß gebrochene Brod ist (bedeutet) mein (meinen) Leib, der für euch gebrochen wird." Auch dies geben wir nicht etwa für die richtige Erklärung der Einsetzungsworte aus, sondern behaupten nur, daß dieselben, an und für sich betrachtet, auch diese Erklärung zulassen. —

Die zweite Hauptart des tropischen Gebrauches besteht darin, daß mittels des Prädicates zwar nur eine einzige Relation von dem Subjekte ausgesagt, gleichwohl aber — nicht immer der Kürze und Einfachheit, sondern oft auch der Energie wegen und um die Striktheit der Relation zu bezeichnen — die gewöhnliche logische Form des Satzes aufgegeben wird. Ich erfahre z. B. von einer edlen That, einer Wohlthat, die der Bruder eines eben bei mir gegenwärtigen Freundes gethan, und rufe erfreut: „Das ist dein Bruder!" Logisch genau müßte ich sagen: „Das ist das Werk deines Bruders" oder noch genauer: „das ist ein Beispiel der Handlungsweise deines Bruders." — Ich sehe ein Gemälde, und breche in die Worte aus: „das ist der König" anstatt zu sagen: „das ist das Bild des Königs." Aehnliche Auslassungen des Relations-Begriffes sind: „das ist die Kälte" (statt „die Folge der Kälte") „das sind 100 Thlr." (statt „eine Bescheinigung, welche zum Empfang dieser Summe berechtigt"). Und wie die verschiedenen Relationen verschiedener Existenzen an Art und Zahl unendlich sind, so können durch Auslassung des jemaligen Relationsbegriffes die manchfaltigsten Tropen — causa pro effectu — pars pro toto — continens pro contento — synecdoche etc. — entstehen, wo dann jedesmal scheinbar zwei existente Dinge mittels der Copula verbunden, keineswegs aber identificirt werden.

Auch diese zweite Hauptgattung des tropischen Gebrauches findet auf die Einsetzungsworte ihre Anwendung, und zwar eben in sehr verschiedentlicher Weise. Vor allem gehört dahin jene Erklärung, auf

welche die Ansicht von einer räumlichen Gegenwart basirt wird. „Das (Brod) ist mein Leib" soll soviel heißen als: „das (Brod) ist das Vehikel meines Leibes," oder: „das meinen Leib enthaltende." [2]) Ferner aber liegt eine andere Erklärung ebenso nahe oder noch näher, als jene synekdochische. „Das ist das Unterpfand meines Leibes" (wer dies Brod empfängt, empfängt hiemit ein göttliches Unterpfand, daß er in demselben Augenblick auch des Leibes Christi theilhaftig werde.) Diese zweite Erklärung hat ihre Stütze in dem Umstande, daß dergleichen Tropen, wo zwei Dinge als Bedingung und Bedingtes, Versprochenes und Unterpfand, an einander geknüpft werden, weit häufiger sind, als diejenigen, wo zwei Dinge räumlich beisammen sind. Erstere Relation wird fast immer ausgelassen; weil sie auch nur mit weitläufigen Umschreibungen könnte ausgedrückt werden; dagegen um die Relation des räumlichen Beieinander auszudrücken, mangelt es nicht an den bündigsten Präpositionen, daher hier die Auslassung und mithin der Tropus weit seltner sind. — Beachten wir aber endlich, daß die Worte „das ist mein Leib" den Relativsatz: „welcher für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden" bei sich haben, so empfiehlt sich noch weit mehr eine dritte Erklärung: „das ist das Pfand des durch meinen gebrochenen Leib erworbenen Segens" (das Brod ist Pfand der gewissen Sündenvergebung und aller daher quellenden Segnungen). Diese Erklärung würde überdies eine bedeutende Stütze darin finden, daß beim zweiten Gliede in zwei Berichten sich die Worte finden: „das ist der neue Bund in meinem Blute," wo auch von der Substanz des Blutes ganz abgesehen wird, und an dessen Stelle der Complex der durch das Vergießen des Blutes Jesu erworbenen Segnungen — der neue Bund — eintritt.

---

2) Während diese Erklärung auf einer tropischen Erklärung des εἶναι beruht, so kömmt dagegen jene andere Exegese, welche zu ihrem Resultate die Verwandlungslehre hat, auf die dritte Hauptart des eigentlichen Gebrauches zurück. Das Subjekt ist hienach ein noch unbestimmtes, unbekanntes, was erst genannt werden soll. Copula und Prädikat sagen von ihm aus, was es sey, nämlich daß es (nicht etwa Brod, sondern) der Leib Christi sey.

Sieht man also auf das ἐστι allein, so sind fünf Erklärungen möglich, worunter sich vier tropische befinden.

A) Die copula hat den eigentlichen Sinn einer copula, und steht in einem definirenden Urtheil; sie sagt von dem unbestimmten τοῦτο aus, was es sey.

Dies hier (was ich da halte) ist mein Leib (ist also nicht, wie es scheinen möchte, Brod).

B) a) Dies (Brod) bedeutet meinen Leib (ist ein Sinnbild meines Leibes).

b) Dies (Brod) enthält meinen Leib (wer das Brod empfängt, empfängt in ihm meinen Leib).

c) Dies (Brod) ist ein Pfand meines Leibes (wer das Brod empfängt, empfängt mit ihm meinen Leib).

d) Dies (Brod) ist ein Pfand des durch meinen gebrochenen Leib erworbenen Segens (wer es empfängt, dem wird der Complex der neutestamentlichen Bundesgnade zu Theil).

Für welche dieser Erklärungen sollen wir uns entscheiden? Die erste führt auf ein Resultat, welches mit 1 Cor. 11, 26. 27 u. 28; Cap. 10, 16, wo das Brod, das wir essen, fortwährend Brod genannt wird, in schreiendem Widerspruch steht. Daraus folgt offenbar und mit Bestimmtheit, daß der eigentliche Gebrauch der Copula hier nicht anzuwenden sey, sondern man sich für irgend eine der tropischen Bedeutungen entscheiden müße.

Dies ist offenbar die einzige logische Schlußfolgerung, welche aus der Vergleichung von 1 Cor. 11, 26 ff. mit den Einsetzungsworten gezogen werden kann. Man ist sodann zu dem Zugeständnisse genöthigt, daß aus den Einsetzungsworten als solchen noch kein Dogma abgeleitet werden könne, sondern man, um zwischen den vier möglichen tropischen Erklärungen (zu welchen sich vielleicht noch etliche andere aussinnen lassen) zu entscheiden, erst jenen weiteren Weg, den wir Eingangs des Paragraphen bezeichnet haben, einschlagen müsse [3].

---

3) Um diesem letzteren Resultate zu entgehen, und auf dem allerkürzesten Wege zu demjenigen Ziele, welches man wünschte, zu gelangen, hat

Wir wollen hier unter diesen verschiedenen Erklärungen nicht wählen, nicht entscheiden, so sehr auch die Erwähnung des gebro-

---

man jedoch eine eigenthümliche logische Künstelei unternommen, welche wir neuerdings wieder, und zwar mit Schärfe, bei Guericke (der Calvinismus, Unionsvehikel und Kirchenkrücke, Leipz. 1844. S. 29 f.) ausgesprochen finden. Gegen Calvin wird behauptet, daß das „ist" ein wirkliches Seyn aussage (S. 28) und die Konsequenz, daß man alsdann die Transsubstantiation annehmen müsse, zurückgewiesen durch die besagten Stellen 1 Cor. 11, 26 ff., aus welchen „unwidersprechlich „folgt, daß das Brod nicht verwandelt ist in den Leib Christi, sondern „selbst ebenfalls bleibend vorhanden." Guericke erklärt also die Einsetzungsworte selber so, daß sie eigentlich genommen und ohne Rücksicht auf 1 Cor. 11 das Urtheil enthielten: „dies, was Jesus reiche, sey der Leib Christi." Dann nimmt er die Stelle 1 Cor. 11 hinzu, und läßt durch diese einen Theil des Urtheils, das er in den Einsetzungsworten fand, negirt werden, und glaubt so beide Stellen „versöhnt" zu haben. — Allein was ist das für ein exegetisches Verfahren! Erst mußte er doch nothwendig die Frage beantworten, welchen Sinn die Einsetzungsworte für sich haben. Fand er in den Einsetzungsworten den Sinn: „Dies (unbestimmte) ist mein Leib," als den einzig möglichen, so konnten sechs Corintherbriefe diesem einmal dastehenden und von Christo ausgesprochenen Urtheil keinen Titel von seinem Inhalte benehmen, sondern es blieb dabei, daß „dies" Jesu Leib ist und auf der Welt nichts anderes, weil Christus in deutlich definirendem Urtheil es dafür erklärte. Dann mußte Guericke die Stellen 1 Cor. 11 nach Art der römischen Theologen erklären. — Fand er dagegen die Einsetzungsworte noch irgend einer anderen Deutung fähig, so mußte er auch diese anderen Deutungen (wobei die Annahme eines uneigentlichen Gebrauches der Copula unvermeidlich ist) vor allem klar hinstellen. Und dann konnte er folgendermassen, aber auch nur folgendermassen schließen: „Würde man unter den verschiedenen möglichen Erklärungen diejenige aussuchen, wonach das ἐςι eine eigentliche Copula-Bedeutung und zwar in definirendem Urtheil hat, so würde ein Widerspruch zwischen dem Resultate dieser Erklärung und der Aussage von 1 Cor. 11, 26 ff. stattfinden. Da dies nicht möglich ist, und außer jener Erklärung noch andere möglich sind, so folgt, daß wir einer der letzteren den Vorzug vor jener ersteren geben müssen." Alsdann mußte er

chenen Leibes, des im vergossenen Blute geschlossenen Bundes, die Zeit der Einsetzung vor Christi Tod u. a. gegen die zweite und dritte unter den vier oben angeführten tropischen Erklärungen sprechen, nach welchen beiden man im h. Abendmahle unmittelbar an den Leib Christi als verklärten zu denken hätte. Doch legen wir, wie gesagt, hierauf noch kein Gewicht. Uns gilt fürerst noch keine jener Erklärungen für die richtige. Sondern nur soviel wollten wir uns zur Klarheit bringen, daß eine einseitige Berufung auf den Buchstaben der Einsetzungsworte und eine scholastische Begründung bestimmter Dogmen auf denselben schlechterdings unberechtigt ist. Wir wollten nur denjenigen begegnen, welche (wie schon Billikan) von einer weiter ausholenden, andere Schriftstellen herzuziehenden, genetischen Construktion des Dogmas von vorneherein gar nichts hören wollen, und jeden Versuch einer biblicotheologischen Entwicklung desselben aus dem Grunde als überflüssige Künstelei verwerfen, weil ja ihre bestimmte Ansicht ganz klar in den Einsetzungsworten liege — diesen sage ich, wollten wir nur zeigen, daß diese Klarheit nicht so groß, daß von der Kürze und Unbestimmtheit der an und für sich allein betrachteten Einsetzungsworte bis zu jenem ihrem sehr bestimmten Dogma noch ein sehr, sehr weiter Sprung sey.

Es kann hier auch nichts helfen, zur weiteren Begründung die Stelle des ersten Corintherbriefes Cap. 11, 29 mit hereinzuziehen. Denn soll diese ebenso isolirt und für sich allein betrachtet werden, (wie es in den scholastischen Zeiten der confessionellen Polemik geschah), so wiederholt sich alsdann nur das Schauspiel derselben scholastischen Amphibolien. Aus der Versicherung des Apostels, daß, wer unwürdig esse und trinke, sich ein Gericht (κριμα) esse und trinke, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheide, werden die Einen den Schluß ziehen: „was nicht gegenwärtig sey, daran könne man sich

---

zwischen den anderen möglichen Erklärungen wählen, und sich aus irgend welchen Gründen für eine derselben entscheiden. — Anstatt dessen läßt er diejenige Erklärung selbst, deren volles ungeschmälertes Resultat mit 1 Cor. 11 in Widerspruch seyn würde, als dennoch berechtigt stehen, und streicht nur einen Theil von dem Resultate derselben hinweg.

nicht versündigen; Christi Leib müsse also gegenwärtig seyn," indeß die Anderen mit ebensoviel Rechte behaupten werden: „der Apostel sage von den würdig essenden, sie äßen des Herrn Leib, dagegen von den unwürdig essenden, sie äßen (statt dessen) ein Gericht, und zwar deshalb, weil sie den auch ihnen angebotenen Leib des Herrn nicht als solchen unterschieden, nicht als solchen anerkennten. Damit man sich am Leibe Christi versündigen könne, müsse dieser zwar objektiv für den Essenden vorhanden, aber nicht local im Brode zugegen seyn; das Versündigen geschehe an Christi Leib ja nicht mit den Zähnen, sondern mit dem argen Herzen. Es bestehe eben darin, daß man den objektiv vorhandenen und angebotenen Leib Christi verächtlich zurückstoße, nicht darin, daß man ihn mit leiblichem Mund esse."

Genug dieser Amphibolien! Genug der Gründe, die uns bestimmen, nicht aus losgerissenen Buchstaben und Vokabeln in scholastischem Spiele zu argumentiren, sondern vielmehr die große, höhere Frage zu stellen: Hat Jesus seinen Jüngern die Einsezzung des h. Abendmahles als etwas unverständliches, abruptes hingegeben, oder hat er nicht vielmehr von Anfang an sie in weiser Pädagogik bis zu diesem Schluß- und Brennpunkte seiner ganzen Lehre emporgeführt, in welchem alle Pfeiler des Gebäudes zusammenlaufen, alle Strahlen des Lichtes sich sammeln? Fragen wir, welche Analoga schon im alten Bunde sich vorfanden; wie das eine dieser Analoga abrogirt wurde durch die christliche Taufe; wie diese vorbereitet ward durch die Taufe Johannis und durch das Gespräch mit Nicodemus; fragen wir, was Jesus sonst über das Essen seines Fleisches gelehrt hat, in welches Verhältniß er das subjektive neue Leben des Gläubigen zu seiner Person stellte, in welches Verhältniß er die Aneignung des Verdienstes seines Todes zu der Gemeinschaft seines Lebens stellte, in welches ferner den bewußten Glauben zu den unbewußten Keimen des neuen Lebens, oder die Heiligung des Willens durch das Wort und den Geist zu der Heiligung der Natur durch Seine Lebenskraft — beantworten wir alle diese Fragen, und gehen von da wieder zu den speciell das h. Abendmahl betreffenden Stellen zurück: und in welcher neuen Klarheit, in welcher alle scholastische Differenz weit überragenden Ein-

heit eines ungeahnten Reichthums werden uns alsdann alle einzelnen, bisher zum Theil völlig unbeachteten Züge entgegenstrahlen, und das Einzelne durch das Ganze, das Ganze durch das Einzelne sein vollstes Licht erhalten!

Aber noch ist es uns nicht erlaubt, diesen neuen Weg zu betreten; noch möchte uns manche Stimme warnend zurückrufen von dem Pfade, dem wir zu folgen im Begriffe sind, weil uns derselbe unter dem Scheine der Universalität und Tiefe nur in die Wüste des Synkretismus und der Flachheit führen werde, zurückrufen zu dem alten schmalen Pfade einer geschichtlich ehrwürdigen, kirchlich fixirten, engeren und darum sichreren Auffassungsweise. Künstelei und Menschenwitz möchte so mancher nicht bloß die Methode, welche ich für die weitere Untersuchung in Vorschlag gebracht habe, nennen, sondern dieselben tadelnden Worte auch schon über jene Methode aussprechen, womit ich im bisherigen die alte scholastische Beweisart kritisirt und kritisch aufgelöst habe. In der That, solche Urtheile habe ich schon hören müssen. Ein in seinem Amte überaus ehrwürdiger Pfarrer, welcher seine Abendmahlslehre ganz auf die für sich allein genommenen Einsetzungsworte begründete, als in welchen dieselbe ja sonnenklar enthalten sey, und welchem ich sofort zu zeigen versuchte, wie nur er dieselbe so klar darin enthalten finde, Andere aber andere Lehren ebensogut aus jenen Worten zu beweisen vermöchten; entgegnete mir: ich manipulirte mit lauter Vernunftgründen, welche gar nicht hierher gehörten; mit der Vernunft könne man diese Sache allerdings nicht begreifen. Ich hatte aber nicht, wie er meinte, das in der Schrift klar enthaltene einer Prüfung durch die Vernunft unterworfen, sondern ich hatte nur mit meiner Vernunft (und mit keiner ungläubigen, sondern einer sehr gläubig-aufrichtigen) untersucht, ob gerade jenes oder ob etwas anderes in der Schrift enthalten sey.

Aber jener Einwurf oder Vorwurf ist in früheren Zeiten und auch in der neuesten oft wiederholt worden. Wenn man jemanden bewiesen hat, es stehe deutlich in der Schrift, daß Christus räumlich in Brod und Wein sey, und derselbe erwiedert nun: „ich glaube „es aber dennoch nicht, weil ich mit meiner Vernunft nicht begrei-

„sen kann, wie dies zugehe oder möglich sey,“ so wird man diesem mit Recht jenen Vorwurf machen. Wenn dagegen jemand behauptet, jenes bestimmte Dogma sey deutlich in den Einsetzungsworten enthalten, der andere aber führt Gründe exegetischer Art an, wodurch er sich genöthigt glaubt, die Einsetzungsworte anders zu verstehen — mit andern Worten, wenn es sich noch nicht darum handelt, ob Einer das, was in der Schrift enthalten ist, glauben wolle, sondern noch darum, ob das und das in der Schrift enthalten sey — dann ist jener Vorwurf sehr übel angebracht! Auf einen solchen Vorwurf werden wir ganz einfach folgendermassen entgegnen: „Lieber Freund, die Ansicht, von welcher du forderst, daß ich sie ohne alle weitere Prüfung als die wahre annehmen solle, darum weil sie ganz klar in der Schrift enthalten sey — diese Ansicht ist nicht ganz klar in der Schrift enthalten; sondern du eruirst sie aus der Schrift erst vermittelst eines exegetischen Verfahrens. Daß ich an dies dein exegetisches Verfahren als an eine untrügliche göttliche Wahrheit glauben solle, wirst du selbst nicht verlangen. Dies dein Verfahren ist ebensogut Produkt einer Vernunftthätigkeit, als meine Prüfung dieses Verfahrens. Wenn du z. B. den Schluß ziehest: „„Weil hier kein Gleichniß stattfindet, so muß die Copula „„aussagen, daß das Subjekt das Prädicat sey,““ so ist es dieselbe schließende Vernunft, deren auch ich mich bediene, wenn ich dir beweise, „„daß die Copula nie und nirgend zwei verschiedene exi„„stente Dinge für identisch erkläre, und daß ferner du selbst dir un„„treu werdest, indem du doch nur ein momentanes Beieinander von „„Brod und Leib Christi, nicht aber eine Identität beider anneh„„mest;““ hier ist die Vernunft, womit ich den Obersatz deines Schlusses prüfe, keine andere, als die, womit du ihn aufstelltest. Tadle also meine Vernunft nicht; nicht das, was Lehre der Schrift ist, will dieselbe prüfen, sondern ob das, was du dafür ausgiebst, Lehre der Schrift sey. Und zwar wende ich hiebei keine anderen Vernunftgründe an, als welche bei aller Exegese gebraucht werden; ich bringe nicht materiale Vernunftdogmen mit, sondern prüfe rein formell, ob deine exegetischen Argumentationen richtig seyen, oder ob nicht du Irrthümer der Vernunft in deine Exegese ein,

gemengt habest. Wolle also nicht verlangen, mein Freund, daß ich bei der Frage, was in der Schrift stehe, meine gewöhnliche formelle Exegeten-Vernunft sistiren lassen, und das Resultat deiner Exegese als göttliche Autorität und als gewisse Bibellehre hinnehmen soll, selbst auf die Gefahr hin, unter der Etikette der untrüglichen Schriftlehre deine — Unvernunft zu empfangen."

So glauben wir unsre obigen, negativ-kritischen Beurtheilungen der Methode gegen etwaige Vorwürfe derjenigen sicher gestellt zu haben, welche durchaus das Verfahren der scholastischen Polemiker des 16. und 17. Jahrhunderts uns als die Quelle aller Klarheit empfehlen möchten. Wie wurden doch bei jener Polemik diese heiligsten Worte: das ist mein Leib, zerrissen und in der Werkstätte eines leeren, trockenen Verstandes herumgezerrt, gerade von denen am meisten, die gegen Verstand und Vernunft am lautesten schrieen, und dann doch den reichsten Glaubensinhalt aus dem dürrsten Bretterwerk kahler Syllogismen aufbauen wollten! Absichtlich haben wir jene heiligen Worte zur Ueberschrift dieses Paragraphen gewählt, damit der Contrast dieses reichen himmlischen Inhaltes mit dem todten Raisonnement, zu dem wir uns herablassen mußten, recht fühlbar werde, und damit jene Worte gleichsam als ein tröstlicher, unverlierbarer Stern den Leser durch die nun zurückgelegte Wüste hindurchgeleiteten, und den Glauben nicht sinken ließen in seinem Herzen, daß solche Worte zu ergründen es doch anderer Tiefen als der der Abstraktion bedürfe, der Tiefen der Schrift, der Tiefen des liebevollsten, selbstlosesten, aller Eigenliebe, alles Eigendünkels, alles Stolzes und aller Erdenfreude — auch des Stolzes und der Freude an einer Confession — vergessenden Gemüthes! Und so leiten uns diese Worte unseres theuern Heilandes nun von selbst hinüber zu der Versenkung in sein Wort.

---

§. 2.

Beschneidung und Passah.

Wenn wir unsere Untersuchung der Schriftlehre vom heil. Abendmahle mit der Betrachtung der alttestamentlichen Sacramente beginnen, so geschieht dies nicht etwa in der vorgefaßten Meinung, daß darnach alles, was von der Beschneidung und dem Passah gelte, auch sofort auf die Taufe und das heil. Abendmahl zu übertragen sey, sondern vielmehr aus dem doppelten Grunde: einmal, weil wir an der christlichen Taufe, dem Gegenstück der Beschneidung, gerade den Unterschied zwischen alt- und neu-testamentlichen Sacramenten recht deutlich wahrnehmen können, welcher dann in analoger Weise auch zwischen dem Passah und dem heil. Abendmahle stattfinden wird; sodann aber, weil die Einsetzung des letzteren sich an die Feier des Passahmahles anschloß, und nicht ohne positive oder negative Beziehungen auf dasselbe geschah, woraus uns wiederum sowohl über das Verhältniß alt- und neutestamentlicher Sacramente überhaupt, als über das specielle Wesen des heil. Abendmahles vieles Licht entstehen muß.

Die Beschneidung ist, wie jedes Stück der göttlichen Offenbarung, aus deren Gesammtentwicklung zu begreifen. — Im Kindesalter der Menschheit, als die Naturkraft vor der geistigen Freiheit überwog, erbte Gutes und Böses ohne Abwechslung in zweien unvermischten Generationen fort. Seth's Nachkommen hielten fest am Glauben, d. h. nicht am Glauben an ein bestimmtes Dogma, sondern an der einfachen Hoffnung und Zuversicht, daß vom Herrn Trost und Heil kommen werde, und an dem kindlichen Aufblick zu ihm, wobei sie, was sein Wille sey, ohne bestimmte Gesetze ganz unmittelbar fühlten, und diesen Willen im unmittelbaren Bewußtseyn seiner Nähe (התהלך את־האלהים) zu erfüllen strebten. Die Nachkommen Kains dagegen ließen sich's in ihren Sünden wohl seyn, und suchten den Fluch der Sünde, die Beschwerde des dem Tode verfallenen Lebens, vielmehr dadurch zu paralysiren, daß sie durch eigenmächtige Versuche und Regungen genialer Kräfte das irdische Daseyn verschö-

nerten. Dabei vergaßen sie Gottes und trotzten (wie der kainitische Lamech) der Stimme des Gewissens.

Jene erhielten bald nach Adams Tode (950) in Henoch's Auffahrt (987) die erste Besiegelung, daß die Macht des Todes gebrochen werden solle. Es war dieser Trost nöthig; denn alsbald begann auch der Tod, der fast ein Jahrtausend noch gezögert hatte, mit Macht in die sethitische Generation einzugreifen, und im Laufe weniger Jahrhunderte sieben Väter rasch nach einander hinwegzufordern. Darum fühlte sich der sethitische Lamech bei Noahs Geburt eines besonderen Trostes bedürftig. Doch nicht darum allein, sondern auch deshalb, weil durch Vermischung der Sethiten und Kainiten (1 Mos. 6, 1 ff.) die Gottlosigkeit plötzlich gewaltige Siege über das nunmehr fast ausgestorbene Geschlecht der Gottesfürchtigen davontrug.

Die große Katastrophe trat ein, deren physicalische Denkmahle noch heute in die Gletscher des Himalaja, in die Höhlen der Kalkgebirge und in den eisbedeckten oder mit menschlichen Gebeinen besäeten Grund der Alluvialanschwemmungen eingegraben sind. Weil in der Geschichte bloße Wiederholungen der Vergangenheit nicht vorkommen, so mußte einem neuen Siege der Sünde vorgebeugt werden durch Trennung der Geschlechter. Dieselbe Veränderung der Athmosphäre, durch welche eine Verschiedenheit des vor der Sündfluth allenthalben gleichen Klimas, mithin die Möglichkeit der Völkertrennung bedingt war, welche Gott der Nothwendigkeit einer neuen Vertilgung überhob, war auch die natürliche Ursache der Wolkenbildung und des Regenbogens, den Gott zum Siegel dieses neuen kreatürlichen Bundes eingesetzt hat.

Mit der Völkertrennung hängt die Auswahl eines Bundesvolkes, mit dieser die dem Abraham (1 Mos. 12, 3) gewordene Verheißung der einstigen Wiedervereinigung aller Völker, welche letztere wir gewöhnlich mit Unrecht isolirt zu betrachten pflegen, auf das innigste zusammen. Die Wiedervereinigung aller Völker sollte (schon nach Noah's Segen, 1 Mos. 9, 27, vgl. Hofmann, Weissagung und Erfüllung I, S. 90) dann eintreten, wenn Gott in Sems Hütten wohnen, wenn die Trennung zwischen Gott und den Menschen aufgehoben seyn würde. Wie dies geschehen

solle, war dem Abraham noch nicht geoffenbart. Erst aus dem neuen Testament erhält die Offenbarung des alten ihr volles Licht. Zweierlei Beziehungen hatte der mit Abraham geschlossene Bund. Es sollte dadurch das von Gott beschlossene objektive Erlösungswerk möglich werden; es sollte aber auch möglich werden der subjektive Glauben an diese annoch künftige Erlösung.

Das Objekt dieses Glaubens, eben die Erlösung selbst, wurde den Vätern nur insoweit geoffenbaret, als sie dieselbe zu verstehen vermochten. Gerade darin steht die so viel verkannte Göttlichkeit des alten Testamentes, daß Gott so psychologisch richtig sich zu der Fassungskraft einer jeden Zeit herabließ. Ein Kind liebt seinen Vater, und fühlt, daß es sein Vater sey, obwohl es noch keinen Begriff von der Zeugung hat. So sollte Abraham das künftige Heil lieben und ersehnen, obwohl dessen materielle Momente, die Begriffe der Schuld, der Versöhnung, des Gottmenschen u. s. w., noch nicht in der Reflexion vorhanden waren. Sein Same wird Kanaan besitzen, und alle andern Völker werden im Namen dieses Samens sich segnen, d. h. es wird die durch Sünde nöthig gewordene Spaltung der Völker aufhören; das ist alles, was Abraham erfährt. An dies Objekt glaubt er (1 Mos. 15, 6) und die Gewißheit dieses Heiles wird ihm durch ein neues Siegel bestätiget.

1 Mos. 15 lesen wir den eigentlichen Bundesschluß, die Bundesakte zwischen Gott und Abraham. Er seinerseits muß dem Herrn ein Opfer bringen von all denen Thieren, die seine Habe, sein Erbe ausmachen. Sein ganzes Erbe also soll er dem Herrn hingeben, dafür will dieser ihm zeigen, was mit diesem Erbe geschehen soll. Auf das Opfer, welches halbirt d. h. vor dem Herrn auseinandergelegt wurde, damit er als Besitzer in die Mitte treten konnte, stiegen Raubvögel herab. Abraham verscheuchte sie; aber bald fiel auf Abraham ein tiefer Schlaf. So sollte sein Samen und Erbe zwar, so lange er leben würde, bewahrt bleiben, wenn er aber entschlafen sey, drei Generationen lang dienen und leiden müssen. Dann erst, erst nach überstandenem Leiden, solle die verheißene Herrlichkeit eintreten, und aus der Finsterniß das Licht anbrechen, sowie nun bei jenem Opfer in der Finsterniß plötzlich eine Feuerflamme aufloderte,

die das Opfer verzehrte und zu Gott emportrug. — Soviel also sah Abraham ein, daß nicht ohne vorheriges Leiden die Herrlichkeit eintreten werde. Und so ist in diesem Bundessiegel recht eigentlich das objektive Erlösungswerk typisch vorgebildet. Denn dies Begebniß mit dem Opfer ist ebenso, wie später der nach einer Knechtschaft von drei Generationen stattfindende Auszug aus Aegypten, ein dunkles Vorbild des durch Christi Leiden und Opfertod erworbenen Heiles, welches auch von Abrahams Zeit um drei große Perioden (Tessareskaidekaden, Matth. 1) getrennt war.

Die Auffahrt Henoch's war eine vereinzelte Gnadenthat; der Regenbogen hatte nur für das kreatürliche Bestehen der Erde Bedeutung; das Bundesopfer 1 Mos. 15 bezog sich zwar auf das Heil selbst, enthielt aber nur eine typische Abbildung der Art, wie Gott helfen wolle, oder eine ein für allemal geschehene Darstellung des künftigen objektiven Erlösungsfaktums.

Anders die Beschneidung. Sie ist ein Akt, der stetig wiederholt werden soll; sie vereint mit der kreatürlichen Seite die geistige Bedeutung; sie hat eben so sehr eine objektive Beziehung auf das künftige Erlösungsfaktum als eine subjektive Beziehung auf das Glaubensleben des Einzelnen.

Alle Hoffnung des Heiles stand auf dem Samen, der geboren werden sollte. Aber das Geschlecht, das ihn gebären sollte, war ein sündliches, und durch die Sünde war vor allem der Akt der Zeugung selbst inficirt. Der Same des Heiles sollte rein seyn; das ward deutlich ausgesagt durch den Befehl, daß der Akt des Zeugens geheiligt werden sollte, und zwar, bevor der Erbe der Verheißung, Isaak, gezeuget ward (1 Mos. 17, 10 und 16). Es mußte etwas weggeschnitten, etwas vertilgt werden. In der That wurde nun durch die Hinwegnahme der Vorhaut der Zeugende nicht wirklich sündlos; die Beschneidung war nur ein ohnmächtiges Zeichen dessen, was eigentlich hätte geschehen sollen, der kreatürliche Akt und seine geistige Bedeutung lagen weit auseinander. Das lag in ihrer alttestamentlichen Natur. Sie bedeutete nur, daß, damit das Heil wirklich eintreten könne, in das Leben der sich sündlich

fortpflanzenden Menschheit ein neues sündloses Leben eintreten müsse. Es trat aber ein solches Leben somit noch nicht wirklich ein. Dies geschah vielmehr erst dann, als bei der Empfängniß Jesu nicht des Mannes Vorhaut allein, sondern die ganze männliche Zeugungsthätigkeit hinweggethan und entfernt ward, und die neue Creatur des heil. Geistes in dieses menschliche Geschlecht eintrat.

Insoweit sich also die Beschneidung auf das objektive Erlösungswerk bezog, war sie — eben weil die Wirklichkeit dieses Werkes noch in der Zukunft lag — ein bloßes Vorbild und Zeichen. Und zwar bedeutete sie den Eintritt einer neuen Lebensreihe in das durch die Sünde depravirte Leben.

Aber sie hatte auch eine Beziehung auf das subjektive Glaubensleben der alttestamentlichen Gläubigen. Nachdem Gott dem Abraham (1 Mos. 17, 7—8) die Bundesverheißung gegeben hatte, daß er seinem Samen das Land Canaan zu ewiger Besitzung (לאחות־ערלם) geben, und sein Gott seyn wolle, und daß dies ein ewiger Bund (לברית ערלם) seyn solle, so fügt er hinzu v. 9: „Und du deinerseits sollst meinen Bund halten, „du und dein Same „nach dir von Geschlecht zu Geschlecht. Und darin besteht mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und euern Söhnen: alles was männlich ist, soll beschnitten werden." Die Beschneidung erscheint also zunächst nicht als eine Gnadenthat Gottes am Menschen noch als das Zeichen einer solchen, sondern vor allem erscheint sie als eine von Seite des Menschen zu erfüllende Pflicht. Sie hat zum Glaubensleben des Einzelnen zunächst die Beziehung, daß der Vater durch dies am Sohne vollzogene Zeichen bekennt, daß er seinerseits vom Bunde Gottes alles Heil für sich und seine Nachkommen erwarte, und deshalb diesen Bund halten wolle. Geht man aber noch näher auf dieses Zeichen ein, so liegt in demselben auch das bestimmte Bekenntniß, daß das kreatürliche Leben unter der Macht der Sünde stehe, und einer Reinigung bedürfe.

Doch nicht bloß für den Vater, der sein Kind beschneiden ließ, konnte die Beschneidung eine Bedeutung haben, sondern von wesentlicher Wichtigkeit war sie auch für das Kind, das beschnitten wurde,

selbst. „Wo ein Knäblein nicht wird beschnitten an der Vorhaut seines Fleisches, deß Seele soll ausgerottet werden aus seinem Volk.“ (1. Mos. 17, 14.) Hatte somit nur der Beschnittene das Recht, ein Mitglied des Bundesvolkes zu seyn, hatte nur er Antheil an der Hoffnung auf das verheißene Heil, nur er Anwartschaft auf die verheißene dereinstige Erlösung, so war ja die Beschneidung für ihn ein *Siegel*, daß das *objektive künftige Heil* auch *für ihn vorhanden sey*. Er hatte mit der Gewißheit, beschnitten zu seyn, zugleich die Gewißheit, daß alles verheißene Heil auch ihm gelte, auch ihm verheißen sey.

Hiemit war in dem beschnittenen Kinde sofort noch kein *subjektiver Glaube an das verheißene Heil* zu Stande gebracht, und am allerwenigsten war zwischen dem *körperlichen Akte* der Beschneidung und dem *geistigen Segen* derselben ein unmittelbarer Zusammenhang. Der Beschnittene konnte, das Heil und die Wirkungen des heil. Geistes, welcher ja auch im alten Bunde schon die Herzen, die ihn einließen, zum Glauben brachte, zurückstoßen. Wohl aber hatte er in der Gewißheit der ihm dargebotenen, für ihn *objektiv vorhandenen* Gnade eine mächtige *Aufforderung* zum subjektiven Glauben.

Fragen wir, ob auch dies auf Rechnung der Unvollkommenheit oder Relativität der alttestamentlichen Offenbarung zu setzen sey, daß die Beschneidung den subjektiven Glauben, das subjektive neue Leben, nicht sogleich *wirkte*, sondern nur dazu *aufforderte*, und daß der geistliche Segen nicht enge mit dem leiblichen Akte zusammenhing, so werden wir wohl mit Nein antworten müssen. Denn nur darin besteht ja der Unterschied alt- und neutestamentlichen Glaubens, daß das *Objekt*, *woran* geglaubt wird, dort das gehoffte, zukünftige, hier das bereits vorhandene Heil der Versöhnung ist; der Glaube selbst an dies Heil war damals, wie jetzt, Produkt einer (vom Gemüthe nicht-zurückgestoßenen) Wirkung des heil. Geistes. Diese Bewirkung eines subjektiven Glaubens (oder mindestens eines Keimes von Glaubensleben, da ja ein klar bewußter Glaube bei achttägigen Kindern noch nicht denkbar ist) würde Gott auch schon im alten Bunde an den Moment oder vollends an den körperlichen Akt der Beschnei-

dung haben binden können, wenn es sein Wille gewesen wäre. Wir finden aber davon in der heil. Schrift keine Spur.

Fassen wir das über die Beschneidung gesagte kurz zusammen. Die Beschneidung ist ihrer *objektiven* (erst für uns völlig verständlichen) Bedeutung nach ein *Zeichen* und *Vorbild* gewesen, daß dereinst ein neuer Lebensanfang in das durch die Sünde depravirte Leben des Menschengeschlechtes eintreten sollte. Für die Glieder des alten Bundes hatte sie die hohe Wichtigkeit, dem Beschnittenen ein *Siegel* zu seyn, daß das verheißene objektive Heil auch ihm dargeboten sey, und somit eine *Aufforderung*, daran zu glauben; von Seiten dessen, der die Beschneidung an seinen Kindern vollziehen ließ aber, war sie ein *Bekenntniß* der erkannten Heilsbedürftigkeit und des *bereits vorhandenen Glaubens an das Heil*.

Gehen wir nun zum *Passah* über. Welche unendliche Bedeutung der *Sohn* habe, auf dessen Existenz die ganze Hoffnung des Heils beruhe, war dem Vater Abraham klar geworden, als Gott die Dahingabe Isaaks verlangte. Wie der *göttliche Geist* mit der Macht der Lüge und des Betruges und des Vertrauens auf irdische Hülfe in dem Menschenherzen einen Krieg führe, hatte sich in Jakobs vielbewegtem Leben gezeigt. So war das Materielle des Heiles und der Befreiung von der Sünde schon einer näheren Anschauung unterworfen. Joseph war es, in welchem die höchste Stufe alttestamentlich vollendeter Heiligung erschien; aber dieser (relativ) schuldlose mußte leiden durch seine Brüder; er war ein von ihnen ausgestoßener, zur tiefsten Schmach ausgesonderter (נזיר 1 Mos. 49, 26), aber eben durch dieses Leiden gelangte er zur höchsten Herrlichkeit, ward seiner Brüder Retter, und stand unter ihnen als der Nasir im anderen Sinne, der auserkohren ist zur höchsten Macht. Was von Josephs Person und individuellem Leben galt, ward dem Samen Judas für die Zukunft verheißen (1 Mos. 49, 8—12,) vgl. *Hofm.* Weiss. und Erf. I, S. 118. Dem Stamme Juda sollte die einstige Herrschaft in Israel zukommen; aber nur nach großem Kampfe mit seinen eigenen Brüdern werde er, wie ein siegreich sich lagernder Löwe, zum Frieden kommen und zu der von den übrigen Stämmen (עמים) anerkannten Herrschaft, wo er nicht auf dem Streitroß, sondern auf dem

Füllen der Eselin reiten und seine Kleider in dem Blute der Rebe, nicht im Menschenblute, waschen werde.

Durch dieses alles war der Gedanke an ein unverschuldetes (wir wollen nicht sagen: stellvertretendes) Leiden dem nun entstehenden Volke nahegelegt, eine Art des Leidens, die nun über das Volk selbst hereinbrach. Mit mächtigem Arm und starker Hand wurden die Unterdrücker gezüchtigt; Israel blieb von den Plagen verschont; es konnte sich etwa für heilig und für sündlos ansehen. Diese Ansicht ward aber abgeschnitten durch das Ereigniß, welches die Einsetzung des Passah zu seiner Folge hatte. Die letzte Plage, von welcher Aegypten heimgesucht ward, bildete ein Gegenstück zu der Beschneidung, die bei Israel im Brauche war. Hier wurde die Fortpflanzung des Geschlechtes geheiligt; dort wurde dieselbe durch die Vernichtung der Erstgeburt insofern für eine Fortpflanzung der Sünde erklärt, als die Verbrechen der Väter an den Kindern gestraft werden sollten. Es war nun die Frage, ob Israel schon an und für sich allein, schon um seiner abrahamidischen Abstammung, um seiner Beschneidung willen verschont werden würde. Dem war aber keineswegs so. Als ob Israel durch gar nichts von den Aegyptern unterschieden wäre, droht das Schwert des Verderbers auch seinen Kindern. Sie zu bewahren und das Gericht abzuwenden, ist ein ganz neues Opfer nöthig; wo die Pfosten eines Hauses nicht mit dem Blute des Passahlammes bezeichnet sind, da wird der Verderber nicht vorübergehen. (2 Mos. 12, 23).

In der Beschneidung hatte Israel im allgemeinen ein Anrecht auf die Bundesgnade erhalten; das Passah wieß — deutlicher als Josephs Geschichte und Juda's Segen — auf das hin, worin die Bundesgnade und das Heil eigentlich bestehen würde, auf eine Aussühnung vorhandener, todeswürdiger Sünde.

Aus einem Lamm ohne Fehler sollte das Opfer bestehen (2 Mos. 12, 5). Die leibliche Fehlerlosigkeit des Thieres war für den aufmerksam nachdenkenden ein bedeutsames Zeichen; eine Erinnerung war es an die geistliche Fehlerhaftigkeit und Verschuldung der Menschen. Das fehlerlose Lamm wird getödtet; so wird dafür

der sündlich todeswürdige Mensch versühnt [1]); wo der Würgengel das Blut des Lammes sieht, da ist ihm genug geschehen; da verlangt er nicht weiter nach dem Blute der Erstgeburt (2 Mos. 12, 13). Aber es ist das Blut des Lammes nicht bloß ein äußerlich objektives Zeichen, daß der Opfertod des Lammes erfolgt sey; das Lamm selbst soll gegessen werden (2 Mos. 12, 8); dasselbe Lamm, das statt der Menschen getödtet ward, soll ihnen nun Nahrung, Lebenskraft und Speise werden; nur dadurch ist der Tod des Lammes ein Tod für sie, daß sie das Lamm selbst in sich aufnehmen; dadurch wird es für sie zur Sühne, daß es für sie zur Lebenskraft wird, daß sie es in ihr Leben aufnehmen [2]).

Die Beziehung auf das objektive künftige Heil erhält auch beim Passah natürlich erst aus dem neuen Testament ihr volles Licht. Wie durch die Beschneidung nicht wirklich die geschlechtliche Fortpflanzung geheiligt ward, nicht wirklich ein neuer Lebensanfang in die Welt trat, wie die Beschneidung vielmehr nur ein Vorbild des neuen Lebensanfanges war, der mit Christi Empfängniß und Geburt begann, so wurde auch beim Passah die Sünde, um welcher willen Israel ebenso strafwürdig war als Aegypten, nicht wirklich versühnt; sondern das leiblich fehlerlose Lamm war nur ein Vorbild auf das geistlich sündlose neutestamentliche Lamm Gottes [3]); der Tod jenes Lammes nur ein Vorbild dessen, was auf Golgatha geschah; daß das Lamm gegessen werden mußte, ein Vorbild darauf, daß nur derjenige

---

1) Daß das Passahlamm wirklich ein Opfer sey, darüber vgl. Kurtz, das mos. Opfer, S. 255, der sich mit Recht auf 2 Mos. 12, 27; 34, 25; 2 Chron. 30, 16 f.; 35, 11 beruft. Ferner Kurtz S. 258 u. 3 Mos. 17, 11.

2) Das Essen nimmt beim Passah eine viel wesentlichere Stelle ein, als bei den sonstigen Opfermahlzeiten. Darum kann ich Kurtz (S. 260) nicht Recht geben, wenn er auch hier nur eine „Gemeinschaft mit Gott" und nicht vielmehr eine Vereinigung mit der hostia selbst symbolisch abgebildet findet.

3) Sanguis ipse non expiat αὐτοενεργικῶς, sed virtute antitypi hic adumbrati, sagt Quenstedt Thl. 4, Kap. 1, Thes. 48. Gesühnt sind alle Sünden durch Christi Tod; subjektive Versöhnung (recon-

an der Versühnung durch den Tod Christi Theil hat, in welchen Christus hineingeboren, welcher zum lebendigen Glied am Leibe Christi wird. Ja die ganze Rettung von der damals drohenden einzelnen Strafe der Sündlichkeit war nur ein Vorbild der Erlösung von dem Fluch der Sünde überhaupt.

Betrachten wir aber weiter das gesammte Bundesvolk des alten Testamentes als Ein Ganzes, als Ein großes Individuum, so verhält sich weiter die Beschneidung zum Passah so, daß jene eingesetzt wird, wo das Geschlecht in's Leben treten, diese, wo dasselbe mitten unter den größten Anfechtungen am Leben erhalten werden soll.

Wie verhielt sich nun aber das Passah zum subjektiven Glaubensleben der Einzelnen? — Auch hier gilt wieder, was von der Beschneidung galt: die Passahfeier war vor allem eine vom Herrn gestellte Bedingung der Rettung, von Seiten Israels also ein Bekenntniß vorhandenen Glaubens. Wer um seiner abrahamidischen Abstammung willen sich für ebenso sicher vor der Vernichtung der Erstgeburt hielt, als er von dem Hagel und anderen Plagen verschont geblieben war, der unterließ die Feier des Passahs; wer dieselbe also gehorsam beging, (und das scheinen 2 Mos. 12, 28 alle Israeliten gethan zu haben) der zeigte hiemit, daß er vor dem Würgengel sich allerdings fürchte, mithin, daß er sich nicht für rein und unsträflich, daß er nicht ein über ihn hereinbrechendes Gericht für eine Unmöglichkeit halte. Wer die Feier des Passah beging, legte aber nicht bloß ein Zeugniß und faktisches Bekenntniß seiner Sündenerkenntniß ab, sondern auch seines Glaubens. Er bewies, daß er die gewisse Zuversicht habe, der Engel werde um des Blutes des Lammes willen an seinem Hause vorübergehen.

Zunächst bezog sich hienach die Passahfeier auf jene damals vorhandene Generation, auf die damalige, augenblickliche Lage, und man könnte bezweifeln, ob sie, so wie die Beschneidung, auch eine Bedeutung für den gesammten alttestamentlichen Bund, für die Totalität der Bundesgnade, des verheißenen Heiles, gehabt habe. Doch muß

---

ciliatio) empfing der Israelit durch das Vorbild der künftigen hostia expiatoria. Vgl. Kurtz, das mos. Opfer S. 39 f.

jeder Zweifel dieser Art augenblicklich verstummen, sobald wir das Gebot beachten, welches eine jährliche Wiederholung der Passahfeier heischte (2 Mos. 12, 24 ff.) Freilich nur zur „Erinnerung" an die dereinst geschehene Rettung in Aegypten sollte das Passah jährlich wiederholt werden; aber solch einer bleibenden, faktischen Erinnerung sind eben nur solche Ereignisse werth, welche wirklich auch eine bleibende Bedeutung für alle Zeiten haben. Der ganze Vorfall, welcher die Einsetzung der Passahfeier hervorrief, war an sich selbst von typischer Bedeutung. Im ganzen alten Testamente erscheint die geschehene Rettung aus Aegypten als der ein für allemal statuirte höchste Beweis der göttlichen Bundestreue[4]). Auf diesen Beweis beruft sich der Herr, als auf ein Ereigniß, welches ihm das Recht des Gesetzgebers verleihe (2 Mos. 20, 2); auf diesen Beweis beruft er sich, so oft er seinem Bundesvolk als dessen König Vorwürfe zu machen oder ihm Befehle zu ertheilen hat; auf ihn beruft er sich, so oft er neue Bundesverheißungen hinzufügt, als auf den sichersten Beweis seiner steten Treue, seiner ewigen Kraft. Ja bei den Propheten erscheint die ganze Hoffnung des künftigen messianischen Heiles stets unter dem Bilde des Auszugs aus Aegypten oder in Parallele mit demselben. (Amos 9, 14; Hos. 9, 10; 11, 1 und 11; Mich. 6, 3—4; 7, 15; Jes. 11, 11 und 15.) Und wir überzeugten uns ja auch schon früher, daß bereits bei der ersten Abschließung des Bundes zwischen Gott und Abraham (1 Mos. 15) die Verheißung der Rettung aus einer drei Generationen dauernden Knechtschaft die Form ist, unter welcher alle Bundesgnaden beschlossen sind, und der Typus, welcher in der That bis auf Christum hinabweist.

Es verhält sich also dies einmalige Ereigniß der Verschonung der Erstgeburt in Aegypten zu der ganzen folgenden Reihe von Erweisen der göttlichen Bundestreue genau so, wie die persönlichen Erlebnisse Josephs zu dem Inhalte des über den Samen Juda's gesprochenen Segens. Und zu allen Zeiten und in allen Jahrhunderten war die Begehung der Passahfeier von Seite des Israeliten nicht bloß eine Erinnerung an die einstige Rettung aus Aegypten, sondern

4) Vgl. Bähr's Symbolik, II, 628.

zugleich ein Bekenntniß des in ihm vorhandenen Bedürfnisses nach dem gesammten Bundesheile, und des in ihm lebenden Glaubens an dasselbe.

Aber wie die Beschneidung mehr war, als ein bloßes Bekenntniß des vorhandenen Glaubens, so gilt auch diese Seite gleicherweise vom Passah. Es wird 2 Mos. 12, 10 f. eine genaue Vorschrift gegeben, wie das Lamm gegessen werden solle. An deren Schlusse heißt es dann: פסח הוא ליהוה, „eine Verschonung ist es dem Herrn, denn „ich will in dieser Nacht u. s. w." Man wird bei diesen Worten schwerlich darauf verfallen, die Copulativverbindung zwischen הוא und פסח synekdochisch (oder wie man in der Sprache der Scholastik sagen würde: substantiell) zu erklären, wonach dann die Worte פסח הוא ליהוה so viel hießen, als: „die Verschonung ist in, unter und mit dem Lamme." Man wird nicht darauf verfallen, weil ein Complex von Handlungen oder noch richtiger von Unterlassungen, welcher in der Fortexistenz von hunderttausend Individuen seine Wirklichkeit hatte, nicht ein Ding ist, was an einem Orte sich befinden kann. Es erklären sich diese Worte vielmehr auf das einfachste und richtigste, wenn wir sie als einen durch Auslassung einer Relation entstandenen Tropus (siehe oben S. 14 f.) erklären. „Dies ist die Verschonung" wird dann soviel seyn, wie: „dies ist das Unterpfand, die Bedingung der Verschonung." Wer dies Lamm ißt, wird verschont; wer dies Lamm ißt, hat hiemit ein von Gott selbst für ihn eingesetztes Pfand und Siegel, daß er verschont werden solle.

So war das Passahlamm für jeden, der es genoß und hiemit seinen vorhandenen Glauben bekannte, zugleich ein Unterpfand und Siegel, daß die sühnende, verschonende, sündenvergebende Bundesgnade auch an ihm sich in Verschonung vor dem Würgengel erweisen werde. Es war aber hier die Art und Weise des sacramentlichen Aktes bedeutsam, auf die wir schon oben aufmerksam gemacht haben. Dadurch erst erhielt das Opfer eine sühnende Kraft, daß es nicht allein getödtet, sondern hernach zur Speise, zum Lebensmittel wurde. Wollte der Israelit gesühnt und vor dem Strafgerichte bewahrt bleiben, so mußte er das Wesen, dessen Blut stellvertretend für sein eigenes Blut zahlen sollte, auch wirklich in die — zunächst leibliche — Einheit mit sich aufnehmen.

Gerade daß diese Einheit nur eine leibliche blieb, ist auf Rechnung der alttestamentlichen Relativität und Unvollkommenheit zu setzen. Das Lamm war nicht wirklich versühnend, sondern nur ein Zeichen und Vorbild der rechten, gültigen Sühne. Mit dem geopferten Lamme trat der zu versühnende Mensch nicht in reale lebendige, persönliche Gemeinschaft und Einheit, sondern daß das Lamm absorbirt ward und seinem verweslichen Leibe assimilirt, war nur ein schwaches, incongruentes Vorbild einer höheren lebendigen persönlichen Einheit, welche zwischen dem Versühnten und seinem ihn versühnenden Opfer hätte stattfinden müßen und erst im neuen Testamente stattfinden kann.

Der wesentliche Mittelpunkt des Passahs, insoweit es die Natur eines Unterpfandes hatte, bestand darin, Unterpfand einer Versühnung zu seyn. Die Vereinigung des zu versühnenden, zu verschonenden, mit dem für ihn hingegebenen Opfer — das Essen — hatte nicht an und für sich eine Bedeutung, sondern nur als Mittel der Aneignung der Versühnung. Daß die Aneignung nur eine leibliche Vereinigung mit dem bloßen Vorbilde des wahren, einigen Opfers war, hatte in der Relativität und Vorbildlichkeit der gesammten a. t. Offenbarung seinen Grund. Daß aber beim Passah überhaupt nicht die Vereinigung mit dem Opfer Hauptsache und letzter Zweck war, sondern die objektive Versühnung — daß die Vereinigung durch das Essen nur Mittel zur Aneignung der Versühnung war, dies ist nicht auf Rechnung einer etwaigen alttestamentlichen Unvollkommenheit des Passah zu setzen, sondern dies ist die Seite des alttestamentlichen Passahs, in welcher sich gerade die Natur des neutestamentlichen Heiles abspiegelte.

Durch alle Jahrhunderte hin bis auf Christum behielt das Passah diese Bedeutung, Siegel und Unterpfand der gesammten versühnenden Bundestreue und Bundesgnade Gottes zu seyn. Durch alle Jahrhunderte hin war das leibliche Essen und Assimiliren des zuvor zur Sühne geschlachteten Opfers ein Vorbild, das seine Bedeutung nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft — in der Art der subjektiven Aneignung der durch Christum zu vollbringenden realen Versühnung — hatte. Diese vorbildliche Bedeutung war für die ersten Generationen weniger durchsichtig, als für die spä-

teren; das Passah war dieser Seite nach ein Räthsel, das seine volle Lösung erst dann fand, als das wahre Osterlamm wirklich erschienen war, und an die Stelle des alttestamentlichen Bundesmahles mit ausdrücklichen Worten das neutestamentliche Mahl des in seinem Blute geschlossenen Bundes setzte.

Blicken wir auf das vom Passah gesagte zurück. Das Passahmahl hatte seine objektive Bedeutung darin, ein Vorbild zu seyn, daß dereinst eine Versühnung aller Schuld durch den Opfertod eines fleckenlosen Opfers gestiftet, daß dieselbe den Gliedern des Bundes dadurch, daß sie in Lebenseinheit mit dem Geopferten träten, angeeignet werden sollte, und daß hierin der materielle Gehalt aller durch die Beschneidung zugesicherten Bundesgnade enthalten seyn würde. Das Passahmahl hatte von Seiten des dasselbe feiernden die subjektive Bedeutung, erstlich ein faktisches Bekenntniß zu seyn der in ihm vorhandenen Erkenntniß seiner Versühnungsbedürftigkeit und des in ihm vorhandenen Glaubens an Gottes versühnende Bundesgnade; sodann für den dasselbe begehenden eine von Gott ihm gegebene Besieglung zu seyn, daß die objektive versühnende Bundesgnade auch für ihn versühnend seyn solle; und eine Mahnung, daß die Versühnung nur dem zu Gute komme, der das Wesen des ihn versühnenden fleckenlosen Opfers in sich aufnehme.

---

§. 3.

Die Taufe Johannis und das Gespräch mit Nicodemus.

Die Zeit war erfüllt. Israel war durch Schicksale und Ereignisse, wie durch prophetische Predigt bis zu dem Punkte geführt, wo das längst verheißene, vielfach vorgebildete Heil in seiner Wirklichkeit eintreten sollte. Ein Gericht hatte Joel im Geiste drohen sehen, welchem auch Israel unterliegen müßte (Joel 1 f.); auf des Volkes Flehen sieht er das Schrecknis sich wieder entfernen (Joel 2, 18 ff.); ja, bevor Gott wieder als Richter sein Volk heimsuchen will, verheißt

er, dasselbe zuvor durch eine Geistesausgießung innerlich so umzuwandeln (Kap. 3), daß es alsdann, wenn Gott zum Gerichte kommt (Cap. 4), nicht allein zu bestehen vermag, sondern im Verein mit dem Herrn über dessen Feinde triumphirt. Diese Weissagung Joels von der erlösenden Thätigkeit, die dem Gerichte vorhergehen müsse, bildete den Grundstock aller weiteren Prophetie. Amos sieht Gottes richtende Thätigkeit sich spalten in vorläufige Züchtigungen, die auch Israel betreffen, und in das Endgericht, wo Israel, mittlerweile wie im Siebe geläutert (Am. 9, 9) und im Leiden regenerirt (Am. 9, 11) bestehen und zur Herrlichkeit eingehen wird. Noch deutlicher sieht Hosea in der Zeit der Drangsal (Hos. 5, 15) Israel sich bekehren und theilhaftig werden des von Joel verheißenen Geistes-Regens, den er als einen Ausgang Jehovahs bezeichnet (Hos. 6, 3). Und Micha endlich nebst Jesaja sieht den, dessen Ausgänge von Ewigkeit waren (Mich. 5, 1), in den Tagen der größten Noth in Aermlichkeit, dem ersten David gleich, in Bethlehem bei den Hürden, nicht im Königspallaste, geboren werden; ihn sieht er in mildem Regimente den Schaden heilen und das Hinkende sammeln, bis dann nach solcher Erlösung die letzte Herrlichkeit eintreten werde, an der die Heiden, welche sich bekehrt haben zu diesem König (Mich. 4, 1 ff; 5, 3; Jes. 11, 10) Theil haben sollen, indeß die verstockten feindlichen Mächte vernichtet und gerichtet werden sollten (Mich. 5, 7—8; Jes. 11, 14 ff).

Diese Heilsordnung im objektiven Sinne war dem Volke vorgezeichnet. Erst Strafgericht, Exil, Noth und Drangsal, Knechtschaft unter den Heiden, Verfall der davidischen Herrschaft. Dann in der Zeit des Elends die Geburt des Gesalbten in Niedrigkeit. Und endlich, sobald Israel sammt den bußfertigen unter den Heiden sich bekehrt haben würde, Eintritt der Herrlichkeit und des schließlichen Gerichtes über seine und des Herrn Feinde.

Bereits hatte Israel die Bitterkeit des Exiles und der heidnischen Oberherrschaft gekostet. Die alte Lust am Götzendienste war ihm schmerzlich verleidet. Der Fleischessinn war den fleischlichen noch nicht benommen; aber eine Auswahl des Volkes sehnte sich um so feuriger nach dem längsterwarteten Heile. Die Weltverhältnisse waren damals

so gestaltet, daß unter dem Scepter der vierten von Daniel und Sacharja geweissagten, Juda bedrückenden Weltmonarchie, unter welcher das Exil von 70 Jahren sich bis zu 70 Jahrwochen ausdehnte, für das Christenthum die leichteste Möglichkeit vorhanden war, sich mit seiner göttlichen Lebenskraft im ganzen Kreise der bekannten Welt, unter ermatteten, gesunkenen Culten siegreich zu verbreiten.

Da ward das ganze Amt des alten Testamentes, das pädagogische, welches durch die Predigt des Gesetzes ein Bedürfniß nach dem Heile wecken sollte, und das prophetische, welches auf das faktische Heil und auf die Person des Erlösers hinweisen sollte, noch einmal in der Zusammenfassung Eines Individuums lebendig. Johannes der Täufer war es, welcher auf das Lamm Gottes hinwieß, das in die Welt gekommen war. Wäre Theorie seine Aufgabe gewesen, so konnte er etwa alle Vorbilder auf Christum, welche sich in der Geschichte und dem Cultus des alten Bundes fanden, lehrend erläutern, und unter andern auch die Bedeutung der Beschneidung und des Passahmahles erklären. Seine Aufgabe war aber That und Akt. Was alle Geschichte und aller Cultus des alten Testamentes zu thun und faktisch zu bewirken bestimmt gewesen waren, das sollte er thun und faktisch bewirken. Daß der Mensch sich als Sünder erkenne, und an sich verzweifle, und nach göttlicher Hülfe und Erlösung verlange — dahin sollte er es bringen. Dazu predigte er und schwang den Hammer des Gesetzes, und was er erreichte bei denen, die auf ihn hörten, das concentrirte er in einer Handlung, deren Vollziehung er von ihnen verlangte.

Die Handlung war neu und unbekannt. Im alten Testamente kam sie nicht vor. Wie konnte auch in einem einzelnen Cultusakte des alten Bundes bereits das concentrirt seyn, was Effekt und Resultat der alttestamentlichen Gesammtpädagogik war? Die Taufe Johannis war ein ganz neuer Ritus [1]). Folgen wir indessen den Andeutungen zweier Apostel (1 Petr. 3, 19—21; 1 Cor. 10, 1—2), so findet sich wenigstens zwischen ihr und zweien bedeutsamen altteſta-

---

1) Daß sie nicht aus der, erst nachchristlichen Proselytentaufe entstand, siehe bei Schneckenburger „über das Alter der jüdischen Proselytentaufe."

mentlichen Ereignissen eine merkwürdige Analogie. In einer Wasserfluth ersäuft wurde zu Zeiten Noah's die völlig verderbte, dem Tode verfallene Welt, und nur der Mann ward gerettet und ging lebend aus den Wassern hervor, von dem Abraham, der Vater der Beschneidung, von dem die ganze Kette der Träger künftigen Heiles abstammen sollte. In einer Wasserfluth ersäuft ward das Heer Pharaos, und nur das Geschlecht ward gerettet und ging lebend aus den Wassern hervor, welchem im Passahmahle die Verschonung und der Complex der göttlichen Bundesgnade versiegelt war. Was wird es nun zu bedeuten haben, wenn Johannes der Täufer von einem jeglichen, der seiner Predigt Gehör geschenkt hat, verlangt, er solle in den Fluß hinabsteigen und sich völlig hinabtauchen und versenken lassen in die Fluth, um dann lebend wieder hervorzugehen? Wird das nicht ein Bekenntniß gewesen seyn, daß ein solcher dem Tod und Untergang verfallen war durch sich selber? Wird das nicht eine Hinweisung gewesen seyn darauf, daß der ganze bisherige Mensch untergehen und ein ganz neuer Mensch, ein Geschöpf der Gnade, hervorgehen müsse?

Ich habe schon an einem andern Orte [2]) bewiesen, wie Unrecht man habe, das Wesentliche des johanneischen Taufritus in einer Abwaschung oder Lustration zu suchen [3]). Warum begegnen wir denn stets nur dem Ausdrucke βαπτίζειν, untertauchen, und nie dem Ausdrucke waschen? Soll es denn ein bloßer, grund- und bedeutungsloser Zufall gewesen seyn, daß Johannes für seine Waschung nicht die im alten Testamente so gewöhnlichen Formen, sondern die neue Form des Untersenkens anwendete? Oder hat vielleicht der Apostel Paulus die Bedeutung des Tauf-Ritus weniger richtig verstanden, wenn er dieselbe (Röm. 6, 4) als ein Begraben werden in den Tod und ein nachheriges Hervorgehen zu einem neuen Leben charakterisirt? Luther hat die Meinung des Apostels richtig aufgefaßt, wenn er im kleinen Katechismus von einem Ersäuft werden des alten Adam spricht? An beiden Stellen ist zwar zunächst von der

---

2) In meiner wissensch. Kritik der evangel. Geschichte S. 283 f.

3) Wie Strauß im Leb. Jes. Aufl. 4 Thl. I, S. 351, der die joh. Taufe aus den essenischen Lustrationen ableiten möchte.

christlichen Taufe die Rede, und es ist freilich noch ein großer Unterschied, ob man in Christi versühnenden Tod begraben wird, oder ob man bloß sich für todeswürdig bekennt, ohne noch einer stellvertretenden Versühnung theilhaftig geworden zu seyn; es ist ein großer Unterschied, ob man mit und in Christo zu einem neuen Leben hervorgeht, oder ob man nur bekennt, eines neuen Lebens zu bedürfen. Aber der Unterschied liegt eben lediglich darin, daß das eine Mal Christi Gnade schon vorhanden und erworben ist, das andre Mal erst nach Gnade gesucht wird; was dagegen die Bedeutung des Ritus als solchen betrifft, so ist diese das eine wie das andre Mal die eine und selbige; was hier die Bedeutung eines „in den Tod versenkt werdens" hat, kann dort nicht bloß eine Abwaschung seyn.

Die Bedeutung einer Lustration besteht darin, daß eine momentan vorhandene Unreinigkeit von der Außenseite des Menschen hinweggenommen werde; der Taufritus hat den tieferen Sinn, daß der ganze Mensch, sein ganzes Leben und Seyn, um seiner centralen Verderbtheit willen untergehen und ein ganz neuer Mensch hervorgehen müsse.

Das also war der Sinn der johanneischen Taufe. Sie war ein subjektives Bekenntniß vorhandener Sündenerkenntniß, vorhandener Sehnsucht nach dem Heile. Wer sich taufen ließ, gestand es faktisch ein: „Ich, wie ich bin, bin des Todes werth; ich „bedarf der μετάνοια, der völligen inneren Umkehr meines Sinnes „und Willens und Wesens; es muß aus mir ein neuer Mensch werden."

Hierin liegt denn auch ein großer Unterschied zwischen der johanneischen Taufe und den Sacramenten des alten Testamentes. Diese waren nicht bloß subjektive Bekenntnisse von Seiten des Menschen, sondern auch zu gleicher Zeit von Seiten Gottes Siegel und Unterpfänder des Heiles und der Bundesgnade. Jene war bloß ein subjektives Bekenntniß; Johannes taufte „zur Buße" (Matth. 3, 11; Mark. 1, 4; Luk. 3, 3) mit bloßem „Wasser"; eine reale Gnadenmittheilung war hiemit noch nicht verbunden (Matth. 3, 11). Er taufte noch nicht in dem Namen Jesu Christi; sondern die Abforderung jenes subjektiven Sündenbekenntnisses und die Hinweisung auf das objektive Heil (Luk. 3, 16; Matth. 3, 11) fielen noch außer einander.

So hatte die johanneische Taufe in der That nur momentane Bedeutung; sie ward nicht zum bleibenden Sacramente. Aber freilich war sie die Form, welche Christus der Herr selbst aufgriff, als er das Sacrament der christlichen Taufe stiftete, in welcher zu der Seite des subjektiven Bekenntnisses die der objektiven Gnadenmittheilung hinzutritt. Es war die Form, welche der Herr als den völlig congruenten Ausdruck für sein erstes Sacrament erkannte. Ehe wir dazu übergehen, betrachten wir nun jenes Gespräch Jesu, wo er an die johanneische Taufe anknüpft, und von da zum Wesen seines Heiles die Brücke baut.

Mit einem artigen, fast schmeichlerischen Complimente war Nicodemus auf dem ersten Osterfeste, welches Jesus besuchte, zu diesem gekommen (Joh. 3, 2). Um seiner Wunder willen hielt er ihn für einen göttlichen Propheten. Es war das immerhin ein Beweis von Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe; ein empfängliches Herz war vorhanden; Jesus versäumte nicht, diesem noch in pharisäischen Vorstellungen befangenen Herzen den rechten Weg des Heiles zu zeigen.

„Wer das Reich Gottes sehen, hinauf zu Gott kommen will, der muß auch von oben geboren werden.“ Was die Taufe Johannis symbolisch gefordert hatte, das fordert hier der Herr mit dürren Worten. Der Mensch ist zwar schon geboren, aber von dieser Geburt schreibt sich sein dermaliges irdisches Leben her. Dies natürliche Leben ist solcher Art, daß der darin stehende Mensch unfähig ist, zu Gott aufgenommen zu werden. Er muß noch einmal geboren werden und zwar von oben. Ein nicht von der Erde stammendes Leben, ein Leben, welches Gott selber mittheilt und einpflanzt, ein neues Leben muß ihm mitgetheilt und eingepflanzt werden. — Darin ist dies Wort Jesu v. 3 schon deutlicher, als der johanneische Ritus, daß es nicht bloß eine Forderung eines neuen Menschen oder neuen Lebens enthält, sondern auch bereits die Quelle, woher das neue Leben zu erwarten ist, bezeichnet.

In der zweiten Hälfte des Gespräches (v. 9—21) wird diese Quelle des neuen Lebens noch näher beschrieben. Zuvor wird nur der Begriff des neuen Lebens überhaupt genauer bestimmt. Hiebei haben auch wir zunächst stehen zu bleiben, und die Idee des neuen

Lebens, der Wiedergeburt, welche im johanneischen Taufritus symbolisch vorgebildet, in Jesu Worten klar ausgesprochen war, näher in's Auge zu fassen.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Theologie der Reformationszeit fast bis zur Einseitigkeit auf dem Schema der in den paulinischen Schriften wiederkehrenden Kategorieen aufgebaut wurde. Nicht daß hiemit ein Tadel ausgesprochen werden sollte; die Polemik gegen den Judaismus der römischen Kirche verlangte einen Paulus redivivus. Nicht daß geleugnet werden sollte, daß Luther auch der bei Johannes aufbehaltenen Lehre Christi von der Wiedergeburt eine Stelle vergönnt hätte; nur eben ward diese Lehre in dem System an schicklicher Stelle untergebracht; das System selbst aber bewegte sich in ganz anderen Angeln. Von der Scholastik aus war Luther zur Reformation gekommen; wie Paulus auf dem Wege scharfer Reflexion den Glauben und die Werke trennt, so trennte man nun den Glauben und die Heiligung — und man konnte nicht anders. Nur glaube man nicht, daß damit die Tiefen der Schriftlehre über das Wesen der Aneignung des Heiles erschöpft, und jenes unergründlich reiche Meer der Wahrheit ergründet sey! Dem Reformator galt als Objekt des Glaubens der actus forensis der justificatio, also eine Handlung, ein geschehenes Ereigniß. Nicht war es Christi Person in der Totalitat ihres Wesens und Lebens, an die geglaubt wurde; freilich auch an Christi ganze Person wurde geglaubt, aber eben um ihrer letzten versühnenden That willen. Man glaubte, daß Christus wahrer Gott und Mensch sey, weil er sonst der rechte Erlöser nicht hätte seyn können; man glaubte, daß Christus sündlos und heilig gewesen, weil zur justificatio auch die satisfactio vicaria activa gehöre; man glaubte, daß er auferstanden, daß er gen Himmel gefahren sey, und für jedes solche „daß" entnahm man aus dem Zusammenhange des Systems ein „weil". Der Glaube selbst aber blieb seinem innersten Nerv nach ein Glauben an das Faktum des stellvertretenden Todes Christi (notitia, assensus und fiducia), sodaß der Glauben eine Ueberzeugung war, und das Faktum der Inhalt dieser Ueberzeugung. Nicht aber war der Glauben eine Lebens-Bestimmtheit, ein substantielles neues Verhalten des Menschen

zu Christi Person. Sondern er hatte die unio mystica noch neben sich, oder vielmehr hinter sich; sie war das letzte Glied einer langen Kette von Effekten, welche aus dem Glauben erst nacheinander hervorgingen.

Objekt des Glaubens war nicht Christi Person, sondern Christi Werk; der Glaube selbst war nicht ein substantielles gegenseitiges Lebensverhältniß zwischen der gesammten Person des Glaubenden und der Person Christi; der Mensch wurde überhaupt in jener Zeit scholastischen Denkens nicht in der Einheit seines Seyns aufgefaßt, sondern es wurden seine einzelnen Kräfte und Funktionen distinguirt und isolirt, und der Glaube gehörte — man kann es schlechterdings nicht anders ausdrücken — der Seite des Denkens, der Ueberzeugung an. Aus dieser Ueberzeugung folgte dann die Liebe, der Quell aller Heiligung und aller guten Werke, als ein anderes. Der einheitliche Punkt, worin Denken und Wollen, Glauben und Heiligung, völlig eins und untrennbar sind — jener Punkt, welcher nicht in dieser und jener Kraft oder Funktion des Menschen liegt, sondern das Centrum des Menschen bildet und sein ganzes Wesen umfaßt — das von Christi Person aus in ihn hineingeborene neue Leben, der neue Mensch — er spielte in der älteren Dogmatik der Natur der Sache nach eine sehr untergeordnete Rolle; er ward als Resultat der Heiligung, nicht als Urquell auch des Glaubens betrachtet. Der Glauben und die Heiligung wurden nicht abgeleitet aus dem lebendigen Quell der Wiedergeburt; sondern die Wiedergeburt wurde definirt mit Zuziehung der zuvor fertigen Begriffe von Glauben und Heiligung.

Wir mußten auf diese Digression nothgedrungen eingehen, um die Fülle und Tiefe der Idee, welche in Christi Worten uns entgegentritt, aus dem Gegensatze der scholastisch-dogmatischen Begriffe zu erkennen. Christus spricht nicht von zwei speciellen Bedürfnissen im Sünder, dem der Versühnung und dem der Heiligung; Christus spricht nicht von dem speciellen Faktum der Versühnung, nicht davon, daß Nicodemus erst sich überzeugt halten solle, daß so ein Faktum geschehen werde, und dann in Rücksicht auf solchen Glauben auch den Kampf der Heiligung kämpfen solle. Sondern das eine große Bedürfniß, die eine große Noth ist im Menschen vorhanden, daß er durch und

durch, vom Centrum seines Lebens bis zur Peripherie, und von der Peripherie bis zurück zum Centrum, dem göttlichen Wesen entfremdet und incongruent, und dem inneren und äußeren Tode verfallen ist. Und das ist das *eine* große Heilmittel, daß ein *neues Leben* in ihm aufgehen muß; daß also im Centrum seines *Seyns* eine *substantielle, reelle* Veränderung vorgehen muß. Nicht etwas anderes *denken*, nicht etwas anderes *überzeugt* seyn, nicht etwas anderes *thun* soll er, als was er zuvor dachte, überzeugt war, that; sondern ein anderer soll er *seyn*. Die abstrakten Kategorieen: denken, wollen u. s. w. reichen nicht hin, die große Veränderung zu definiren, die in ihm vorgehen soll; die lebendige, ahnungsreiche, tiefe, gestaltungsschwangre Idee des *Lebens* ist es, deren Christus sich bedient, um jene Veränderung zu bezeichnen. Das *Leben* ist die organische Einheit, welche alle Totalität und alle Bestimmtheit im Einzelnen schon in sich enthält, und sie stets neu aus sich hervorsetzt; die *Geburt* ist es, da durch ein Belebendes und ein Empfangendes ein neues Leben entzündet wird, welches, auch bevor es sich entfaltet hat, doch schon alle Bestimmtheiten deß, der es gezeugt hat, in sich trägt. — Eine neue Totalität des Lebens also soll im Menschen aufgehen; das Neue in ihm soll nicht eine neue Qualität seyn, sondern eine neue Substanz [4]); der Mensch der Wiedergeburt verhält sich zum natürlichen Menschen als ein neues Geschöpf Gottes, dessen Entstehung sich nicht aus dem im natürlichen Menschen vorhandenen gleich als aus seinen Prämissen erklären läßt. Der neue Mensch verhält sich im Mikrokosmus des Einzelnen zu dem alten Menschen ähnlich, wie sich im Makrokosmus der Weltgeschichte die Person Christi zu der gesamm-

---

4) Es versteht sich, daß wir hier das Wort Substanz nicht im Sinne der Scholastik nehmen, wonach man mit den Gegnern des *Flavius* allerdings behaupten müßte, daß die „Substanz" des Menschen (das, wodurch der Mensch *Mensch* ist, und sich vom Thier einerseits, vom Engel andrerseits unterscheidet) durch sein verschiednes Verhalten zum Heile *nicht* verändert werde — sondern wir nehmen jenes Wort im Sinne der neueren, tieferen Philosophie, wonach das im Menschen aufgehende neue *Leben* sich zu dem vorhandenen natürlichen Leben nicht als bloße Veränderung, sondern als Neu-Schaffung verhält.

ten Menschheit vor Christo verhält. Gegen das Kreatürliche verhält sich das Regenerative, gegen das Reich der Schöpfung verhält sich das der Erlösung als absolut neues, als Wunder.

Die Totalität eines neuen Lebens also soll im Menschen aufgehen. Wie Nicodemus dies Wort nicht versteht, und den Herrn fragt: „Eine Neugeburt im physischen Sinne könne er doch wohl nicht meinen?" — erwartend, daß Christus ihm nun erklären werde, in welchem anderen Sinne er jenes Wort verstanden wissen wolle — da sagt Jesus, der Mensch müsse aus Wasser und Geist geboren werden (v. 5). Er erinnert ihn hiemit deutlich an die johanneische Taufe, jenes dem Nicodemus bereits bekannte Symbol der Nothwendigkeit eines neuen Lebens, fügt jedoch sogleich hinzu, daß es mit der Begehung der symbolischen Ceremonie nicht genug sey; zum Wasser müsse der Geist kommen; dieser natürliche fleischliche Mensch bedürfe des von oben kommenden Geistes, welcher den neuen Geistes-Menschen in ihm zeugen müsse (v. 6), eine Zeugung, die freilich nicht äußerlich sichtbar, wohl aber in ihren Erfolgen spürbar sey (v. 8).

Christus geht hier gerade den umgekehrten Gang, welchen die Dogmatik der Reformationsperiode einschlug [5]). Diese ging aus vom rein-objektiven Werk Christi, schritt dann fort zur Aneignung des Heiles mittels der fides justificans, und gelangte erst von hier aus zum ordo salutis, wobei Heiligung und unio mystica und Wiedergeburt ihre Stelle fanden. Sie ging vom abstrakten zum concreten

5) Ich glaube es nicht oft genug wiederholen zu können, daß dies alles nicht zum Tadel der reformatorischen Theologie gesagt ist. Es war damals dieser Gang der durchaus nothwendige, einzig mögliche. Es stimmt ja diese Theologie in der Sache völlig mit Jesu Lehre überein; nur die Methode, nur die Lehrform ist eine andere. Erst dann würde die Sache tadelnswerth, wenn wir die Lehrform einer einzelnen Periode für den Lehrgehalt selbst ausgeben, beide identificiren und es leugnen wollten, daß die Schrift noch unerkannte Tiefen enthält. Diese Tiefen werden licht vor unsern Augen, wenn wir neue — in der Schrift selbst gewiesene — Wege einschlagen, und die johanneischen Gänge so bebauen, wie einst die paulinischen bebaut wurden.

über. Christus geht in unserer Rede von der Forderung des Höchsten, Concretesten, Lebendigsten aus; von dieser Totalität des durch Gottes Geist gezeugten neuen Menschen steigt er dann, durch die Fragen des Nicodemus bewogen, analytisch rückwärts und abwärts zu der Genesis und peripherischen Gestaltung des neuen Lebens.

Aller der Wahrheitsgehalt, welchen die Reformatoren im Kampfe mit dem Judaismus des Mittelalters an's helle Tageslicht förderten, ist in dieser universellen Betrachtung nicht verloren, sondern findet sich wieder. Aber nur noch herrlicher, klarer findet er sich; nicht in abstrakt-scholastischer Bestimmung, sondern in lebenvoller Genesis. Wir haben dies nun näher zu betrachten.

In wenigen Worten scharfer Rüge (v. 10—12) wirkt Jesus dasjenige in Nicodemus, was der Anfang aller Wiedergeburt und die negative Seite derselben ist, nämlich die lebendige Erfahrung des fleischlichen Sinnes, der Schwäche, Sündlichkeit und Verblendung. Er sagt nicht: du mußt Buße thun, sondern er bringt ihn zur Buße, zur Beschämung. Solch ein in fleischlichem Sinn und natürlichem Leben befangener Mensch kann nicht in den Himmel kommen — so fährt er v. 13 fort, indem er den Gedanken von v. 3 wiederholt — sondern nur, wer vom Himmel stammt, kann in den Himmel kommen. Wer aber stammt vom Himmel? Kein anderer, als „des Menschen Sohn," er selber. Er ist der Mensch, der zweite Adam. Er kommt gen Himmel.

Darin lag nun schon die tiefste Tiefe des Erlösungsrathschlusses im Keime beschlossen. Die Reformatoren urgirten mit Recht die Lehre, daß Christi Versühnungstod ein actus forensis sey, und daß wir zu der einmal geschehenen expiatio unsrerseits nicht erst noch ein aus verdienstlichen Werken bestehendes Supplement hinzuzuthun haben. Wie aber das Verdienst Christi unser werde, wie es geschehen könne, daß das, was der Eine gethan und gelitten, dem Andern „zugerechnet" werde, diese Frage war in ihrer Tiefe noch nicht beantwortet. Es stehen der Beschluß Gottes, Christi Verdienst uns zuzurechnen, und die Bedingung, daß wir daran glauben sollen, noch unvermittelt neben einander. Unser Vers (um noch nicht an Stellen, wie Joh. 15, 1 ff.; 17, 10 zu erinnern) enthält im Keime bereits die Lö-

sung. Christus ist wirklich die einzige Person, die in den Himmel kömmt. Alle andern kommen nur insofern in den Himmel, als sie nicht in ihrer Isolirtheit als die einzelnen natürlich geborenen Individuen hineinkommen, sondern insofern als sie mit Christo zusammen Eine große mystische Person bilden, und er ihr Haupt, sie keine besonderen Menschen, sondern nur Glieder an ihm sind. Niemand hat dies früher erkannt, und schöner ausgesprochen, als Calvin (Inst. III, 9, 10): Conjunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo nos eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia; sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est: ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.[6] Unter den Neueren aber gebührt vor allem Schleiermacher das Verdienst, diese Seite der Schriftlehre (wiewohl auf Kosten der anderen Seite) wieder zu lebendigem Bewußtseyn hervorgerufen zu haben. Der Christ tritt nicht vor Gott, wie er dieser oder jener ist, sondern er tritt nur insofern, als er mit Christo in die Einheit eines neuen Lebens zusammengeschlossen ist, vor den Vater. Es ist die Wiedergeburt, welche das objektive Thun Christi uns, als ob wir es gethan hätten, aneignet. Die Wiedergeburt ist nicht bloß der Anfang des subjektiven Glaubens an Christi Werk, sondern sie ist der Anfang der objektiven Aneignung des objektiven Verdienstes Christi durch objektive substantielle Gemeinschaft mit Christi Person. Die Dogmatik der Reformationszeit (Calvin ausgenom-

---

6) Um aller Mißdeutung vorzubeugen, fügen wir sogleich bei, was Calvin in den unmittelbar folgenden Worten gegen den Osiandrismus sagt: Ita refellitur Osiandri calumnia, fidem a nobis censeri justitiam, quasi Christum spoliemus jure suo, quum dicimus fide nos ad eum vacuos accedere, ut ejus gratiae locum demus, quo nos ipse solus impleat. Sed Osiander hac spirituali conjunctione spreta, crassam mixturam Christi cum fidelibus urget.

men) hatte einen objektiven Akt der Sühne, und einen subjektiven Glauben daran, d. h. eine subjektive Ueberzeugung darüber; um der letzteren willen rechnete Gott jenen Akt und sein Verdienst dem Glaubenden äußerlich zu. Die Schrift dagegen lehrt, daß der Mensch in eine substantielle, reelle Lebenseinheit mit Christi Person treten müsse; so real-eins mit Christo geworden, hat er persönlichen Antheil an allem, was Christus hat. Es wird ihm Christi Verdienst nicht, als einem Anderen, angerechnet; sondern Christus lebt in ihm, ist ihm eingepflanzt; er tritt als Glied Christi vor Gott, als Glied an Christi makrokosmischen Leibe; was Christi ist, ist sein; was Christus gethan hat, kömmt ihm zu Gute, weil dieser Christus und er jetzt in Eine Einheit des Lebens zusammengeschlossen sind.

So hängt denn also unsre Versöhnung von dem Grade ab, in welchem wir mit Christo eins geworden, d. h. geheiligt sind? — Nimmermehr. Wie die Wiedergeburt zu denken sey, macht der Herr selbst in den folgenden Versen (v. 14—18) klar. Einst in der Wüste hatte Moses denen zum Heile, welche von den feurigen Schlangen gebissen, dem Tod ein Raub waren, eine eherne Schlange erhöht. So solle, sagte er, des Menschen Sohn erhöht werden, daß man an ihn als den Retter glaube. Das ist die Wiedergeburt, daß der Mensch sich, wie er von Natur ist, als völlig todt in Sünden und dem Tode verfallen fühlt und erfährt, und in der Person Christi den findet, der den gesammten Complex des Heiles in sich beschließt. Nur ist der Glauben eben nach den vorigen Versen nicht eine bloße Erkenntniß, nicht eine bloße Ueberzeugung, nicht ein bloßes Vertrauen, sondern ein faktisches Absterben dem alten Menschen, ein faktisches Eingehen in Lebensgemeinschaft mit Christi Person durch den h. Geist. Was Jesus v. 3 ff. und was er v. 14 ff. sagt, ist folgendermassen zu vereinen.

a) Der Mensch erlebt und erfährt seinen innern Tod. — Bisher hatte er der Erde und der Selbstsucht des eignen Herzens gelebt, nach Fleisch gestrebt, auf das Fleisch sich verlassen. Er hatte sich zum Centrum gemacht. Jetzt verzweifelt er an sich selbst; er geht aus sich heraus, hört auf, sein eignes Centrum, sein eigner Schwerpunkt seyn zu wollen. Er sieht sich nach Erlösung um. Das ist die negative Seite.

b) Christus wird in ihn hineingeboren durch den heil. Geist; der neue Mensch wird geboren; das neue Leben geht auf. Das Hineingeborenwerden Christi in den Menschen besteht nun keineswegs darin, daß der Mensch — sey es aus natürlicher Kraft, sey es durch eine auf Christi Person und Werk noch nicht bezogene Wirksamkeit des heil. Geistes — allmählich geheiligt und sündlos und hiedurch Christo ähnlich würde. Welch armselig pelagianische Vorstellung, welche Verkümmerung und Entleerung des Begriffes der „Geburt von oben" wäre dies! Ebensowenig aber besteht sie darin, daß der Mensch mit irgend einem speciellen subjektiven Seelenvermögen anfinge, an Christi Werk zu denken, Jesu Geschichte für wahr zu halten, und sich überzeugt zu halten, daß Jesu Tod versühnend sey. Auch hier würden einerseits der Mensch und Christus noch außereinander bleiben, und andrerseits wäre am Menschen nur eine theilweise Veränderung vorgegangen, nicht aber wäre ein neuer Mensch zu Stande gekommen. Sondern darin stehet die Wiedergeburt, daß, wie der Täufling in die Fluth versenkt ward und neu lebend hervorging — in symbolischer Abbildung — so der Mensch in Kraft und Folge einer von ihm nicht zurückgestoßenen Wirkung des heil. Geistes α) sich selbst aufgiebt, und mit aller Kraft seines innersten Bewußtseyns sich selber verläßt und sich — ich möchte sagen: auf Christi Person als auf sein neues Centrum zustürzt und von ihm alles, alles erwartet, in ihm alles sucht, alles von ihm, nichts mehr von sich hofft, und β) eo ipso es erlebt und erfährt, daß Christus sein Centrum und kräftiger Lebensquell geworden sey. Mit jenem Wurf aus sich heraus, mit jenem Auffahren nach Christo hin, ist im Menschen wirklich eine Totalität neuen Lebens entstanden. Alles Denken und Wollen und Treiben ist nun in der That umgekehrt; es wirkt nicht mehr die Centripetalkraft des Ich's, sondern alles Streben geht nun hinauf nach Christo, der der magnetische Pol ist. Denn dies Bild kann am besten dienen, diese ahnungsreiche Tiefe zu erschließen. Der Mensch war ein todtes Eisen, und ist nun magnetisch geworden. Das, was ihn magnetisch gemacht hat, ist nicht er selbst, sondern der Magnet: Christus. Vom Magnet strömt nun fortwährend alle aktive Zugkraft auf ihn aus; von seiner Seite

findet nur ein passives Gezogenwerden statt. Hiemit ist das Eisen der todten Schwere entnommen, die es zuvor nach unten zog. Die neue Kraft, von der es jetzt erfüllt ist, ist nicht seine, sondern die des Magnets. Alle Atome in ihm, wenn wir so reden wollen, richten sich nach oben. Damit ist nicht gesagt, daß sofort alle Schwerkraft schon überwunden sey; noch liegt das Eisen unten am Boden; noch ist es nicht so durchdrungen von der Kraft des Magnetes, daß es demselben sich entgegenbewegte oder vollends bis zu ihm hinan sich frei erhübe; bis das geschehe, muß es von der magnetischen Kraft erst noch mehr und mehr durchdrungen werden. Aber doch ist mit Einem Schlage in dem Eisen eine totale, seinen ganzen Umfang und alle seine Theile umfassende Veränderung vorgegangen; es hat alles in dem Eisen eine neue Richtung empfangen."

Ein armes nichtiges Gleichniß, um das tiefste zu beschreiben! Doch insofern passend, als die Kraft des Magnetes sich zu der Schwerkraft in der That wie ein Lebendes und belebendes zu einem Todten verhält. Nur soviel wollte ich damit klar machen: 1) Es handelt sich bei der Wiedergeburt um eine neue Lebenstotalität. 2) Dies neue Leben ist eine neue Substanz, die dem Menschen eingepflanzt wird und nicht bloß ein neues Verhalten oder Thun oder Glauben des Menschen. 3) Sie besteht in einem realen Einheitsverhältniß zwischen Christo und dem Menschen. 4) Hiebei verhält sich der Mensch als der in Christo alles Heil suchende, sich selbst ganz aufgebende. 5) Christus aber verhält sich als der belebend und bestimmend einwirkende, der dem Menschen Sein Wesen und Leben real mittheilt. 6) Das neue Leben verhält sich im Menschen zu dem alten natürlichen Leben als eine völlige Umkehr des innersten Bewußtseyns (μετάνοια) indem Christus nun für den Menschen das gewisseste, unverlierbarste geworden ist. 7) Mit dieser Veränderung tritt alsbald die volle Gewißheit ein, mit Christo eins zu seyn, mit ihm zusammen zu gehören, und, indem man nicht mehr isolirt, sondern mit ihm, vor den Vater tritt, all seines Verdienstes, seiner Versühnung, ein für allemal theilhaftig zu seyn. 8) Sowie dies Bewußtseyn (der Glaube) da ist, ist hiemit eo ipso der Anfang der allmählichen Heiligung gesetzt. Der Mensch

hat in der Person Christi zugleich seinen geliebten Erlöser und Versühner, um deß willen er die Sünde bekämpft, und zugleich sein mit ihm in Geisteseinheit stehendes lebendiges Vorbild (Archetypus), von welchem er bestimmt wird, und alle sittliche Bestimmtheit und Kraft empfängt.

Es ist klar, daß hienach nicht von dem Grade der Heiligung (der Entwicklung des neuen Lebens) die Gewißheit der Versühnung abhängig gemacht wird. Wohl aber ist es auf der anderen Seite wahr, daß eine wahre Gewißheit des Versühnt-seyns, ein wahrer Glauben also, nur da stattfindet, wo jene diametrale, einmalige Umkehr, die Wiedergeburt, stattgefunden hat.

Weit entfernt, von jedem Menschen in methodistischer Weise einen besonders exaltirten Bußkampf zu fordern, oder zu verlangen, daß er Tag und Stunde seiner Wiedergeburt nach dem Kalender anzugeben vermöge — anerkennend vielmehr, daß bei sehr vielen die Wiedergeburt als leiser, unvermerkter, der Reflexion ununterworfener Uebergang stattfinde (vgl. Joh. 3, 8!) — behaupten wir aber doch soviel auf das bestimmteste, daß irgend eine Zeit in dem Leben des Einzelnen eintreten müsse, wo er durchgedrungen ist zu der freudigen Gewißheit: „In meinem Herrn und Heiland hab' ich all mein Heil. Er „ist mein höchster Schatz; alles, nur nicht ihn, kann ich entbehren; „er ist mein und ich bin sein; wer ist der uns scheide?"

Und wo im Leben des subjektiven Bewußtseyns diese Stimme einmal laut geworden ist, da behaupten wir nach der Lehre der Schrift weiter, daß der neue Mensch geboren, d. h. daß Christus in den Menschen hineingeboren sey; da sehen wir (mit andern Worten) mehr als eine bloß-subjektive cognitio, assensus und fiducia; wir sehen vielmehr eine substantielle Neu-Schaffung, sehen ein reales Verhältniß zwischen Christi Person und der Person des Wiedergeborenen. Beide sind wirklich in eine reale Lebensgemeinschaft getreten, und die „unio mystica" ist nicht das letzte, späteste Resultat der aus dem Glauben hervorgehenden Heiligung, sondern diese reale Lebenseinheit des mystischen Leibes Christi, dieses Strömen und Quellen der Säfte des Weinstocks in den Reben,

dieser makrokosmische Organismus des Hauptes mit den Gliedern ist das allererste, woraus vor allem das objektive Anrecht des Christen auf das Verdienst Christi, ferner aber der ein für allemal gewisse Glaube, versühnt zu seyn, und die allmähliche Heiligung (oder Entwicklung des neuen Menschen im Kampfe mit dem alten) folgen.

„Christus Jesus ist der Wegführer und Hauptmann, allem mensch„lichen Geschlecht von Gott verheißen und auch geleistet; daß er ein „ewig Heil und Haupt sey aller Gläubigen, die sein Leichnam sind, „der aber todt ist und nichts vermag ohne Ihn. Aus dem folgt, daß „alle, so in dem Haupte leben, Glieder und Kinder Gottes sind, „und das ist die Kirche oder Gemeinschaft der Heiligen, ein' Haus„frau Christi, ecclesia catholica. Und daß, wie die leiblichen „Glieder ohne verwalten des Hauptes nichts vermögen, also in dem „Leib Christi niemand etwas vermag ohne sein Haupt, Christum!"

In dem Gespräche mit Nicodemus hat Christus die Idee der realen Lebensgemeinschaft zwischen ihm und den Wiedergeborenen freilich mehr angedeutet, als entwickelt. Wie sehr er aber durchweg das neue Leben des Glaubens nicht bloß in eine vorhandene Ueberzeugung von seinem Werke, sondern stets und durchaus in eine reale Lebenseinheit mit seiner Person setzt, geht klar aus jenen zahlreichen Stellen hervor, wo er sich, seine Person, den Weg oder den Weinstock nennt, oder das Heil, was er geben wird, als „lebendiges Wasser" bezeichnet, welches in dem, der es trinkt, zu einem „Brunnen des Wassers" werde, oder wo er sich vollends das Brod vom Himmel nennt. Doch haben wir auf diese letztere Stelle, und somit auf die Art, wie die Lebensgemeinschaft zwischen Christo und uns zu denken sey, erst später einzugehen.

Im Verlaufe dieses Paragraphen aber sind wir zu folgenden für unsern Zweck äusserst wichtigen Resultaten gelangt. Es hat sich uns erstlich ergeben, daß Christus das Wesen des Glaubenslebens und der Heilsaneignung in die Geburt eines neuen Menschen, und zwar näher in eine reale und substantielle Lebenseinheit zwischen uns und seiner Person setzt. Sodann sahen wir, daß er das Absterben des al-

ten Menschen und die Geburt des neuen, diesen Uebergang, einstweilen in eine vergleichende Parallele mit dem von Johannes eingeführten (an sich bloß noch allegorischen, nicht sacramentalen) Taufritus setzte.

---

§. 4.

Die christliche Taufe.

Jesus selbst war von Johannes getauft worden. Hier ist eigentlich der Punkt, wo die johanneische Taufe und die christliche einander berühren. Die Beschneidung sowie das Passah hatten, wie wir sahen, die doppelte Bedeutung, sowohl ein Bekenntniß zu seyn von Seiten des Menschen als ein Siegel und Unterpfand aller Bundesgnade von Seiten Gottes. Bei der johanneischen Taufe fand nur die erstere Bedeutung statt. Auch als Jesus selbst sich taufen ließ, war dies (wie ich in meiner Kritik der ev. Geschichte S. 289 ff. eines weiteren gezeigt habe) vor allem ebenfalls ein Bekenntniß: dem Tode verfallen zu seyn, sich in den Tod hingeben zu wollen. Aber in dem Augenblicke, wo der, welcher ohne Sünde war, dies Bekenntniß und Versprechen ablegte, dem Tode sich hingeben zu wollen, — in dem Augenblicke, wo er somit den förmlichen Anfang machte seines stellvertretenden Leidens — da begann nun auch die Frucht dieses Leidens sich zu zeigen, nämlich die göttliche Gnade, welche hiedurch den Menschen wiedererworben wurde. Und so trat zu dem Bekenntniß von Seiten des menschgewordenen Gottessohnes hier zum erstenmal eine Gnadenversieglung von Seiten des Vaters hinzu. Seiner Individualität nach war Jesus Christus, der Sohn Gottes, von jeher mit dem heil. Geiste nicht bloß etwa getauft sondern wesenseins; aber seinem Amte nach als Erlöser seiner Brüder nach dem Fleisch hat er erst in der Taufe, als dem Bekenntnisse leiden zu wollen, auch für jene, auch für seine Kirche, den Geist erworben. Die Taube stieg herab; Gott gab die feierliche Erklärung, daß Jesu

stellvertretende Hingabe in den Tod der Weg sey, die Einigung von Gott und Menschheit durch den h. Geist möglich zu machen.

Mit der Erklärung des Leidensentschlusses erwarb Christus die Erklärung, daß er — nicht bloß als Einzelner, sondern als der Menschensohn, als das Haupt des makrokosmischen neuen Menschen — den Geist empfangen werde. In ihm stand die Menschheit vor Gott; er ist der „geliebte Sohn," mit dem die Menschheit in Einheit treten muß, wenn auch an ihr Gott „Wohlgefallen haben" soll.

Dort also zuerst geschah es, daß bei der Taufe zu dem menschlichen Bekenntniß eine göttliche Gnadenversicherung hinzutrat.

Mittlerweile setzte Johannes seine Taufe noch in der alten Weise fort, und wenn nun auch Jesu Jünger zu taufen anfingen (Joh. 4, 2.), so scheint dies wohl ebenfalls nur eine Taufe der Buße nach Art der johanneischen gewesen zu seyn. (Vgl. meine Krit. d. ev. Gesch. S. 332 Anm. 1, ferner Joh. 16, 7. mit Matth. 28, 19.) Das Ereigniß bei der Taufe Jesu blieb also fürerst auf seine Person beschränkt.

Erst als zu der Erklärung seines Leidensentschlusses das wirkliche Leiden und die Auferstehung hinzugekommen war, schloß sich an Jesu Taufe und an Jesu Leben, Leiden und Verherrlichung überhaupt die Einsetzung der christlichen Taufe an. Es wird uns diese in sehr wenigen Worten erzählt. (Matth. 28, 18—20, Mark. 16, 15—16). Die Jünger sollen ausziehen und allen Völkern das Wort von Christo predigen, und sie alsdann taufen. Hiedurch ist vor allem der Umfang, der Bereich der christlichen Taufe im Gegensatze zu dem Bereiche des Bundes der Beschneidung bestimmt. Die Schranken der leiblichen Abstammung von Abraham sind gebrochen; wenn auch die Apostel hernach (Apostgsch. 10 und 15) einen jeden Heiden, der an Christum glaubt, sofort, ohne daß er sich erst beschneiden lasse, für annehmbar durch die Taufe in die Kirche Christi erklären, so ist es ganz klar, daß die Taufe sich zum neuen Bunde verhält, wie die Beschneidung zum alten. Das ist die Aehnlichkeit zwischen der Beschneidung und der Taufe, daß diese wie jene das Sacrament der einmaligen Aufnahme in den göttlichen Gna-

denbund ist. Diese wie jene ist von Seiten des Menschen ein Bekenntniß, der Gnade zu bedürfen, von Seiten Gottes eine Versicherung der Gewißheit der Gnade.

Wer sich beschneiden ließ, legte ein faktisches Bekenntniß ab, daß er einer neuen Geburt bedürfe, einer Erlösung; wer sich zu Zeiten der Apostel taufen ließ, legte kein anderes Bekenntniß ab; war es ja doch von den Zeiten Johannis an bekannt, daß der von Christo nicht weiter erklärte Ritus des Untertauchens nichts anderes bedeute, als daß der alte Mensch mit seinem natürlichen Leben dem Tode verfallen sey. Wer beschnitten ward, empfing hiemit Siegel und Gewißheit, daß er nun von Gott als Glied des Bundesvolkes, der neuen Lebensreihe, betrachtet und behandelt werde, und ein Anrecht habe auf den Complex der gesammten Bundesgnade, welche damals noch unentwickelt und zum großen Theile nur erst für die Zukunft verheißen war; wer getauft ward, empfing Siegel und Gewißheit der in Christo erschienenen Gnade.

Das sagt Christus, wenn er zu taufen befiehlt in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, und wenn er hinzufügt, daß wer da glaube und getauft werde, selig werde. Wer die Taufe seinerseits als Bekenntniß vorhandenen Glaubens (mithin eben vorhandener Erlösungsbedürftigkeit) an sich vollziehen läßt, dem ist eben dieselbige Taufe von Seiten Gottes eine Versicherung, daß er in Christo selig werde. Vater, Sohn und Geist sind nun wirklich und vollkommen geoffenbart; der Vater ist nicht mehr bloß Vater des Geschlechtes, dem die Verheißung gegeben war, sondern Vater des größeren (geistlichen) Geschlechtes, das an die Erfüllung glaubt. Der Sohn offenbart sich nicht mehr momentan in der fremden Gestalt des Engels, sondern er ist Mensch geworden, ist Gottes-Sohn und Menschen-Sohn in Einem. Der heil. Geist wirkt nicht mehr vorbereitend allein durch die Amtleute Gottes: die Könige und Propheten, sondern der erhöhte Christus sendet nun den Geist, welcher ist das Organ aller Vermittlung und Gemeinschaft zwischen ihm und seinen Gläubigen. Der Unterschied zwischen der Beschneidung und der Taufe liegt darin, daß die Beschneidung ein Unterpfand des Anrechtes auf die Verheißung

war, während die Taufe ein Siegel der in Christo erfüllten und wirklich erworbenen Gnade und gesammten Erlösung nach allen ihren Seiten ist 1).

Ganz dasselbe ergiebt sich, wenn wir auf den Unterschied zwischen der christlichen und johanneischen Taufe Rücksicht nehmen, welcher sich aus keiner Stelle der heil. Schrift so klar und deutlich ergiebt, als aus Röm. 6, 3—4. Fürerst erinnern wir, daß wir hier bei dem Apostel Paulus genau dieselbe Lehre über die Art der Zurechnung des Verdienstes Christi wiederfinden, welche uns in dem Gespräch mit Nicodemus entgegentrat, nämlich von einer nicht äußerlichen, sondern von einer in der Lebensgemeinschaft mit Christo begründeten Zurechnung. Derselbe Apostel, welcher so sehr gegen die jüdische Meinung kämpft, daß wir durch unser Thun Gottes Gnade verdienen könnten, derselbe Paulus, welcher so nachdrücklich wiederholt, daß wir Gerechtigkeit erlangen nur durch Christum, nur durch das, was Christus gethan hat, derselbe weiß doch die Aneignung dieses einmal erworbenen objektiven Verdienstes nicht anders und nicht tiefer zu bestimmen, als so, daß, wie Christus sich, den Reinen, in den Tod gab, also auch wir uns, wie wir als dieser und jener Einzelne von Natur sind, in den Tod dahingeben, uns selbst ganz und gar daran geben müssen, und aus dieser Hingabe unsrer selbst

---

1) Damit hängt es auch zusammen, daß die Taufe erst nach dem heil. Abendmahle eingesetzt ist. Die Beschneidung stand in Beziehung zu der Geburt der Nachkommenschaft Abrahams, das Passah zu der Rettung derselben. Die Beschneidung bezog sich auf die Geburt des erwählten Geschlechtes, das Passah auf das Ereigniß, als das zum Volk herangewachsene Geschlecht als Volk geboren ward, und als solcher „Sohn" (Hos. 11, 1) den uterus Aegyptens, den dunkeln Ort des Dranges, verließ. Im neuen Bunde giebt es keine solche Pluralität von auseinandertretenden Gnadenakten mehr; Christi Sieg über den Tod ist der einige Akt aller realen Gnade. Hierauf bezieht sich das h. Abendmahl gleicherweise, wie die h. Taufe. Daher diese nicht lange Zeit vor jenem, sondern in derselben Zeit des höchsten Gnadenereignisses eingesetzt ist.

zu einem ganz neuen Leben hervorgehn müssen, wo „Christus in uns lebt“ (Gal. 2, 20., Phil. 1, 21), welcher Ausdruck wiederum substantiell in seiner ganzer Tiefe zu fassen und nicht dahin zu verflachen ist, daß man darunter nur eine ethische Aehnlichkeit mit Christo, ein allmähliches Wachsen in der Heiligung, verstünde (welches letztere vielmehr eben erst aus der einmal vorhandenen substantiellen Lebensgemeinschaft mit Christo folgt.) Hienach wird der Unterschied zwischen der christlichen und johanneischen Taufe dieser seyn. In der Johannistaufe legt der Mensch ein Bekenntniß ab, daß er des Todes schuldig; in der christlichen kömmt hiezu die Versicherung, daß Christus für seine Schuld gestorben ist; in der johanneischen bekennt der Mensch, daß er eines ganz neuen Lebens bedürfe; in der christlichen wird er versichert, daß er in der substantiellen Lebensgemeinschaft mit Christo wirklich ein neuer Mensch werden solle.

Kehren wir indessen zur Vergleichung der Beschneidung mit der christl. Taufe zurück, so entsteht nun die Frage, ob die Taufe von der Beschneidung nur von Seiten des Gnaden-Objektes verschieden sey; ob nicht vielmehr hieraus eben auch eine formelle Verschiedenheit beider folge. Die Beschneidung war ein dem Menschen faktisch von Gott gegebenes Unterpfand, daß er ein für allemal ein Anrecht habe auf den Complex aller a. t. Bundesgnade (mithin sowohl auf die objektive Sündenvergebung durch das noch künftige vollkommene Opfer, als auf alle subjektive Begabung mit Gottes Geist, insoweit dieselbe im alten Bunde möglich war). Sollte die Taufe nicht mehr, als ein bloßes Unterpfand und Siegel, sollte sie nicht eine faktische Vereinigung mit der Person Christi seyn? In der Beschneidung lagen der äußere Akt und das hiedurch versiegelte Recht außereinander; sollte in der Taufe die Wiedergeburt nicht an und in das Wasser gebunden seyn?

Man hat diese Ansicht vielfach ausgesprochen; man hat sie mit mancherlei Gründen zu unterstützen gesucht. Und soviel vor allem ist in der That ganz klar, daß das neutestamentliche Gnadenobjekt an sich selbst schon einen wesentlichen Unterschied mit sich bringt. Das Gnadenobjekt des alten Bundes bestand ja in der That in einer bloßen

Verheißung der Sündenvergebung. Die faktische Versühnung war noch nicht da; sie war erst in allerlei Opfern vorgebildet. Was der Mensch erfuhr, woran er glauben konnte, war nur das Eine: Gott will dir gnädig seyn. Der Gnadeninhalt selber war dagegen nur erst dunkel und je nach der Fassungskraft eines jeden Zeitalters geoffenbaret. Gott war immerhin noch geschieden von den Menschen; der trennende Vorhang des Allerheiligsten war noch nicht zerrissen. Um eine faktische Mittheilung Gottes oder vollends Christi an den Menschen konnte es sich nicht handeln; durch die Beschneidung konnte der Israelit noch nicht wirklich in Lebensgemeinschaft mit dem menschgeborenen Gottessohn gesetzt werden, weil der Sohn Gottes noch nicht Mensch geboren war. Es handelte sich nur um das Anrecht auf eine erst noch zu erwerbende Gnade. — Ganz anders im neuen Bunde. Im neuen Bunde giebt es keine andere Gnade, als die durch Christum erworbene Versühnnng, und (wenn wir Joh. 3 und Röm. 6 richtig verstanden haben) keine andere Art, dieser Gnade theilhaftig zu werden, als wenn der alte Mensch abzusterben beginnt, indem durch substantielle Lebensgemeinschaft mit der Person des Gottmenschen ein neuer Mensch geboren wird. Wer nun ein Anrecht auf die Versühnung in Christo erhält, der erhält — es kann dies gar keinem Zweifel unterliegen — somit selbst schon ein Anrecht auf die Wiedergeburt. Wem Gott das Bundessiegel und heilige Unterpfand giebt, daß auch für ihn Christus in den Tod begraben sey, dem besiegelt und verpfändet und versichert er hiemit auch, daß er ihm das, was zur Wiedergeburt, zum Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christo, von Seiten Gottes nöthig ist (nämlich die vorbereitende und wiedergebärende Kraft und Gabe des h. Geistes) ebenfalls geben wolle.

Von Seiten Gottes ist dies nöthig, damit die Wiedergeburt zu Stande komme; von Seiten des Menschen wird nach der deutlichen Lehre der heil. Schrift erfordert, daß der Mensch sich ziehen lasse und nicht widerstrebe, daß er also die historische Predigt vom historischen Werke Christi anhöre und annehme, sich selbst in seiner Vereinzelung auf- und daran-gebe, und in dem Christus,

der ihm gepredigt ist, sein Heil und sein neues Lebenscentrum suche und erkenne.

Dies letztere hat man vergessen. Nicht zufrieden, daß wir in der Taufe die Versicherung und Besieglung empfangen a) daß Christus objektiv für uns gestorben sey, b) daß er denjenigen Beistand, welcher von seiner Seite zu unserer Wiedergeburt nöthig ist, uns allezeit in dem Maaße, als wir dessen bedürfen, und in der Form, deren wir fähig sind [2]), geben wolle, behauptete man vielmehr, in der Taufe erhalte der Mensch nicht allein die Versicherung, daß Gott für den Menschen alles gethan habe und fürder an ihm alles thun werde, was zu dessen Heile nöthig sey, sondern er erhalte darin die Gewißheit, daß auch sein subjektives Aneignen dieser Gnade bereits bis zu dem Punkte der Wiedergeburt gediehen sey.

Wollte man hiebei dem Begriff der Wiedergeburt, wie er sich in der heil. Schrift so deutlich findet, sein volles Recht widerfahren lassen, so würde dies erstlich, was die Theorie betrifft, zu der Annahme führen, es sey — da ja die Taufe auch an Kindern vollzogen wird — zu der Wiedergeburt nichts, als der Anfang einer rein passiven Heiligung der natürlichen Keime und Triebe, nicht aber ein völliges Hingeben des ganzen Menschen nach all seinen Kräften an den in der Schrift verkündigten Christus nöthig; zweitens aber würde in Praxi daraus die in der That furchtbare Folge entstehen, daß ein jeder, dafern er nur getauft ist, ein Recht hätte zu wähnen, daß er keiner Bekehrung mehr bedürfte.

Es verstand sich von selbst, daß man beiden Inconvenienzen wohlweislich vorbeugte durch eine — scholastische Distinction! Man

2) Berücksichtigen wir sogleich hier vorläufig die Kindertaufe, so werden wir willig zuzugeben haben, daß die Anfänge der Geisteswirkungen allbereits vom zeitlichen Momente der Taufe ohne allen Zweifel stattfinden werden, da sich in dem Leben des zartesten Kindesalters kein Moment denken läßt, wo die Kindesseele nicht irgend einer heiligenden Einwirkung ebenso fähig, als bedürftig wäre. Weiteres siehe unten.

unterschied die **Wiedergeburt** von der **Bekehrung**. Man verstand unter der ersteren einen bloßen Akt Gottes, da dem Menschen ein neues Lebensprinzip, ein neuer Keim eine neue Potenz, eingepflanzt würde, wobei der Mensch jedoch sich noch rein passiv verhielte; unter der letzteren dagegen verstand man den Akt des Menschen, da dieser mit Freiheit und erwachtem Selbstbewußtseyn die neue Bewegung, die bis dahin allein vom Geiste Gottes auf ihn ausgegangen sey, nun zu seiner eigenen Bewegung mache. Hiemit ist nun freilich die ganze Differenz der zwei möglichen Ansichten auf einen **Wortstreit** reducirt; man wird aber eben zugestehen müssen, daß jene Distinktion durchaus mit dem Sprachgebrauche der heil. Schrift, ja mit dem Begriffe einer Geburt, in Widerspruch stehe.

Die Schrift redet von einem **neuen Menschen**, der hervorgehen soll nach Ertödtung des alten. Kann man es deutlicher ausdrücken, daß mit dem ganzen Menschen, all seinen Trieben und Neigungen, eine radicale Umschaffung und Neugestaltung vor sich gehen müsse? daß zu dem vorhandenen Menschen nicht bloß eine neue **Einwirkung** herankommen, sondern in ihm und zu ihm hinzu die Totalität eines neuen **Menschen** geboren werden müsse? Die Schrift redet von einer **Geburt**; wo der alte Mensch in reiner Passivität einen neuen Keim empfängt, da ist noch kein neuer Mensch **geboren**; eine „geistliche **Empfängniß**" mag man es nennen, jenes erste Eingepflanzt-werden einer neuen Potenz; zu einer **Geburt** aber gehört mehr als eine Potenz, mehr als ein **Empfangendes**; die Geburt erfolgt, wenn das erwachte eigene Leben des **Kindes** sich unter Schmerzen dem Mutterschooße entringt. Der also ist nicht wiedergeboren, der ist kein neuer Mensch, welcher als schlummernder Säugling dies erste Wehen einer heiligenden Gotteskraft passiv und **empfangend** an sich erfährt; sondern der ist es nach der klaren Lehre der heil. Schrift, welcher die **Wehen** der **Geburt** empfunden hat, und sich und alles, was er hatte, dahingegeben und hinweggeworfen, und dem Christus, von dem die Schrift zeuget, sich als dem Felsen und Hort des Trostes in die Arme geworfen hat [3].

---

3) Dieser **neue Mensch** kann (und wird) dann zuerst, in der ersten Zeit

Passivität der unmittelbaren Gefühle, und Aktivität des bewußten vermittelten Wollens und Denkens — Unfreiheit und Freiheit — sind nur Seiten an der menschlichen Persönlichkeit. Die Wiedergeburt findet so wenig auf der Seite der Passivität allein statt, als etwa auf der der Aktivität allein. Wiedergeboren wird die Person. Die Person ist der Eine, ungetheilte, lebendige Quellpunkt, der beide Seiten umfaßt. Das Kind ist persönlich, aber es ist noch keine Person. Die Person, die Einheit des Freien und Unfreien hat sich in ihm noch nicht entfaltet. Die Wiedergeburt geht die ganze Person an; sie ist in Einem und demselben Akte zugleich a) ein passives Nachgeben gegen die Stimme des heil. Geistes, welche sich an das Gewissen anschließt, und b) ein aktives Buße-thun und Aufgeben seiner selbst, und Ausbreiten der Hände nach dem in der Schrift verkündigten Christus, und c) ein aktiv-passives Empfangen der Person Christi, ein Zusammenschlagen der ganzen Person mit Ihm (sowie der negative elektrische Funke mit dem positiven zusammenschlägt), ein substantielles Einswerden der ganzen Person mit Ihm. —

Man verzeihe mir diese Digression. Wir wollen von diesem dogmatischen Beweise indirekter Natur, wo wir die zu widerlegende Ansicht einstweilen ad absurdum führten, noch einmal ganz absehen. Wir wollen uns auf den anfänglichen Fragepunkt zurückversetzen, ob in der Taufe der Mensch allein die Versicherung erhalte, daß Gott seinerseits für ihn gethan habe und an ihm thun wolle, was zu seinem Heile nöthig sey, oder ob ihm auch die Versicherung gegeben werde, daß sein subjektives Aneignen des Heiles bereits bis zu dem Punkte der Wiedergeburt vorgeschritten sey.

Wir befragen hierüber in aller Einfalt wiederum unsere alleinige Autorität, die heil. Schrift.

Und es sind hier wiederum nicht einzelne Stellen und einzelne

---

nach der Wiedergeburt, immerhin noch ein Kind seyn (vgl. Hebr. 5. 13), und noch klein im Verhältniß zu dem vorhandenen alten Menschen, und noch nicht sogleich zum Manne erstarkt. Aber das entspricht ja eben wieder ganz dem Begriff einer Geburt!

Wörter, aus denen wir in scholastischer Weise ganze Theorieen herauszupressen hätten; es ist vielmehr auch hier wieder die Gesammtheit der Betrachtungsweise von der Taufe, welche uns in dem ganzen neuen Testamente begegnet. Wie ward dies Sacrament verwaltet? In welche praktische Beziehung zu dem übrigen Glaubensleben ward es gesezt?

Hier finden wir nun durch die ganze apostolische Zeit hindurch ausnahmslos die Weise des Verfahrens, daß Niemand eher getauft wird, als bis er deutliche Zeichen seines subjektiv-bewußten Glaubens gegeben, und man in Betreff seiner die Gewißheit erlangt hat, daß er sich bekehrt habe. Von einem Theile (οἱ μὲν οὖν) derer, welche die Predigt des Apostels Petrus am Pfingstfest angehört hatten, heißt es: sie nahmen das Wort an, und ließen sich taufen (Apgsch. 2, 41). Als der Kämmerer aus Mohrenland nach der Taufe verlangte, forderte ihm Philippus zuvor das Bekenntniß ab, daß er von ganzem Herzen an Jesum Christum, den Sohn Gottes, glaube (Apgsche 8, 37), und es war die Bekehrung dieses Mannes in dem Augenblicke, wo er getauft wurde, schon so vollendet, daß er sofort gar keines weiteren Unterrichtes für bedürftig gehalten wurde, sondern der heil. Geist den Philippus alsbald in die Ferne entrückte (v. 39). So fiel allezeit die subjektive Heilsaneignung v o r die Taufe, und diese konnte unmöglich erst die „Wiedergeburt" in jenem scholastischen Sinne, d. h. die erste Einpflanzung eines neuen Lebenskeimes, bewirken, nachdem zuvor schon die subjektive Ergreifung und Aneignung des gesammten Heiles geschehen war. Sondern die Taufe hatte dann nur die — aber die hohe, diesem Sacramente wesentliche — Bedeutung, dem, welcher sich bereits bekehrt hatte, bereits wiedergeboren war, die Gewißheit zu v e r s i e g e l n, daß seine Sünden durch Christi Blut abgewaschen seyen und er ein Anrecht habe auf alle die weiteren Gnadengaben des Geistes, welche zur E r h a l t u n g des neuen Lebens und zum siegreichen Kampfe des neuen Menschen gegen den alten nothwendig sind.

Doch auch hier befürchten wir noch einen Einwurf. War mit jenem Bekenntniß des Kämmerers aus Mohrenland wirklich seine W i e d e r g e b u r t schon gegeben? Steht die Wiedergeburt nicht

ebensosehr über dem bloß = freien Akte des subjektiven Glaubens erhaben, wie über der bloß = passiven Begabung mit einer neuen Kraft? Ist sie nicht die in Folge des Zusammentreffens beider Seiten stattfindende reale Vereinigung der ganzen Person mit der Person Christi? Kann man also nicht ganz gut annehmen, daß jene Taufe allerdings die Wiedergeburt bewirkte, indem zu dem bloß = freien subjektiven Glauben nun die aktiv = passive Realvereinigung mit Christo erst hinzutrat? — Zuvörderst wäre an einem solchen Einwurfe die scholastisch todte Trennung dessen zu tadeln, was in der Wirklichkeit untrennbar verbunden ist. Es findet nicht erst ein frei = bewußtes Glauben an Christum, und dann eine hievon getrennte magische Vereinigung mit Christi Person statt, so, daß bei der letzteren der Mensch wieder passiv wäre; sondern derselbe Akt des ganzen Menschen, wobei er sich in freiem Entschluße Christo hingiebt, dieser selbe Akt fällt unmittelbar mit der realen Hingabe Christi an ihn zusammen. Bekehrung und Wiedergeburt sind untrennbar eins, werden auch in der Schrift nie und nirgends unterschieden. Christus streckt die Arme nach uns aus, Christus steht vor der Thür; sowie wir aufthun, ist er schon da, um real in uns einzuziehen. Wie ein Strom geht er in uns ein, sobald wir die Schleußen öffnen; nicht aber müssen wir erst mit rein = subjektivem Glauben uns erst eine Zeitlang abmühen, ehe er endlich auch seinerseits zu uns niederstiege. Sowie sich der Mensch in den Tod dahingiebt, wird Christus in ihn geboren.

Ueberdies haben wir aber auch noch eine ausdrückliche Stelle der heil. Schrift, woraus es unwidersprechlich klar hervorgeht, daß die gesammte Wiedergeburt vor der Taufe vollendet seyn kann und letztere nur die Besieglung des schon vorhandenen, nicht die Begabung mit dem erst werdenden neuen Leben ist. Der Heide Cornelius und die mit ihm waren, glaubten nicht allein schon, bevor an ihnen die Taufe vollzogen ward, sondern es kam auch alsbald auf sie der heil. Geist ganz in derselben Weise, wie auf die Apostel selber, herab (Apostelgeschichte 10, 47), und es ward dies von Petrus für die von Christo verheißene Geistestaufe erklärt (Apostelgeschichte 11, 16 — 17). Die Lebenseinheit mit der Person Christi und zwar in ihrer

reichsten Fülle, in ihrem höchsten Stadium, in ihrer größten Intensität — jene Lebenseinheit, wo selbst die Wunderkräfte der Person des Erlösers überquollen in die Erlöseten, und wo der reichste Lebens-Verkehr zwischen Christo und den Seinen stattfand — war bereits vorhanden, ehe die Taufe an Cornelius vollzogen ward.

Wollte man auch hier noch eine erst nachträgliche Wiedergeburt annehmen, zu welch' bedeutungslosem, rein transscendentem, magischen Akte müßte diese zusammenschrumpfen. Aktiver Glauben und passive Begabung mit Gnadenkräften — dies alles war schon da; worin sollte nun noch die Wiedergeburt bestehen?

Wir entnehmen aus dem bisherigen folgende zwei Sätze:

1) Die heil. Schrift weiß nichts von einer magischen Wirkung Christi, welche sich, unabhängig von dem frei-bewußten Glauben an das Wort, einzig auf die bewußtlose, dunkle Seite der Menschennatur bezöge. Sondern wo der Mensch passiv die vorbereitenden Wirkungen des heil. Geistes (in seinem Gewissen, in seinen Lebensführungen, in dem ihm gepredigten Wort vom Kreutze, und auch in heiligender Einwirkung auf seine natürlichen Triebe — vgl. S. 59 Anm. 2) erfahren hat, und wo er aktiv und in bewußtem Willen allen diesen Einwirkungen nicht widersteht sondern nachgiebt, da tritt die Wiedergeburt in demselben Augenblick ein, wo sein bewußtes Ergreifen des Gegebenen sich bis zu williger Hingabe seiner selbst an Christum steigert, d. h. da tritt Christus in demselben Augenblick in reale, persönliche Lebensgemeinschaft, in welchem der Mensch aufhört, sich auf sich selbst zu verlassen.

2) Diese Wiedergeburt fiel in der apostolischen Zeit nicht zeitlich zusammen mit der Taufe, sondern ging derselben schon vorher. Folglich hatte die Taufe nicht die Bedeutung, die Wiedergeburt zu bewirken, und überhaupt sollte durch die Taufe nicht über den Grad, den die subjektive Heilsaneignung bereits erreicht habe, dem Menschen eine Versicherung oder Beruhigung gegeben werden, sondern dessen sollte er gewiß gemacht, das sollte ihm besiegelt werden, daß Christus objektiv für ihn, auch für ihn, gestorben sey, und er — auf welcher Stufe der Heilsaneignung er

sich auch immer gerade befinde — jederzeit desjenigen göttlichen Gnadenbeistandes gewiß seyn dürfe, dessen er gerade in diesem Augenblicke bedürftig sey. —

Aber nun höre ich schon im Geiste die Stimmen derjenigen sich gegen mich erheben, welche in dieser ganzen Deduction nur einen neuen Beweis für die alte Ansicht finden, daß wer einmal irgendwie über eine gewisse kirchliche Fassung der Lehre von den Sacramenten hinausgehe und dieselbe rein aus der heil. Schrift zu eruiren unternehme, sicherlich dem Anabaptismus und aller Schwärmerei in die Arme stürze, mit der er ja im Prinzip bereits eins sey. Ich kann indessen bei solchen Besorgnissen ganz ruhig bleiben. Erstlich habe ich meine Bibel zu lieb, als daß ich glauben sollte, wer auf sie allein schaue und allenfalls jede Rücksicht auf Kirche und Kirchenlehre fallen zu lassen bereit sey, werde sofort zum Schwärmer; lehrt uns doch die Geschichte, daß der Anabaptismus aus einem ganz anderen Prinzip, als dem der Biblizität hervorging; daß die Wittenberger Schwärmer Luther'n das abstrakt-formale Schriftprinzip entgegensetzten, geschah aus demselben eigensinnigen Widerspruchsgeist, welcher sie in der Schweiz trieb, das Bibelbuch in Stücke zu zerreißen und mit Füßen zu treten. In ihrer Stellung zur heil. Schrift kann also das Prinzip ihres Irrthums nicht gesucht werden, sondern einfach in mystischem Vulgarismus [4]). Wie ich aber erstlich völlig ohne Besorgniß bin, bei meiner Methode in Schwärmerei zu verfallen, so kann ich zweitens nicht einmal zugeben, daß ich den kirchlichen Standpunkt verlassen hätte. Denn gerade die freie Schriftforschung, welcher ich huldige, führt mich am Ende von selbst wieder darauf zurück. Man urtheile nur nicht sogleich argwöhnisch bei jedem gefährlich und neu scheinenden Satze; sondern man habe den Muth,

---

4) Das Faktum des Todes Christi war ihnen nicht Mittelpunkt des Heils, sondern eine von jenem Faktum und ebenso vom Glauben und inneren Leben unabhängige schwärmerische Neugestaltung aller Welt-Verhältniße. Auch Taufe und Wiedertaufe war ihnen bloß als äußeres Schiboleth derer, die Glieder ihres neuen Reiches wären, bedeutend.

sich mit mir unbefangen dem Laufe der Untersuchung, die ja nun eben erst begonnen, noch nicht abgeschlossen ist, zu überlassen.

Drittens aber bin ich nun noch in concreto den Beweis schuldig, inwiefern ich mit meiner steten Berufung auf die Sitte des apostolischen Zeitalters die Annahme einer Kindertaufe vereinigen könne. Ich halte es hier ganz mit dem Ausspruch, welchen Zwingli gegen die Wiedertäufer that: „Wie sie von uns ein hell Wort er„fordern, darin stande, man solle die Kinder taufen, also erfordern „wir an sie, daß sie uns ein hell Wort zeigen, das da verbiete „daß man sie taufen solle[5]". Ich betrachte die Sitte der apostolischen Zeit nicht als ein Gesetz; sondern ich berufe mich nur auf jene Sitte als auf den Obersatz eines stringenten Schlußes. Daraus, daß damals Wiedergeburt und Taufe nicht zusammenfielen, daß damals die Taufe nicht den Zweck hatte, Wiedergeburt zu wirken, will ich nur soviel beweisen, daß diese Bewirkung der Wiedergeburt nicht zum Wesen der Taufe gehören könne, da ja sonst die im apostolischen Zeitalter vollzogene Taufe keine rechte Taufe gewesen wäre. Was aber die Einrichtung der Kindertaufe selbst betrifft, so scheint mir die Berechtigung hiezu hauptsächlich in der veränderten Stellung zu liegen, welche die Kirche im Laufe der Zeiten zum Staat und zu der Welt überhaupt eingenommen hat. Zu Zeiten der Apostel war die Kirche noch abgesondert von der Welt und mußte es seyn; ebenso mußte aber im Laufe der Entwicklung die Welt mit ihren sittlichen Instituten durchdrungen werden vom Christenthum, und deshalb die Kirche die äußeren Formen eines ganze Staaten umfassenden Institutes adoptiren[6]. Geht so die Kirche in die Form eines

5) Zwingli's Werke, ed. Schuler u. Schultheß, Bd. II., A, pag. 281.

6) Hiemit kam freilich die Welt (im schlimmen Sinne) in die Kirche. Aber das war denn doch des Herren Plan, (Matth. 24, 24; 1 Tim. 4) daß die Kirche auch die durch solche Mischung entstehenden feineren Formen der innerkirchlichen Lüge kräftig überwinden, und das weltlich heidnische Wesen durch allezeit erneute Kirchenzucht allezeit neu ausscheiden, und in diesem Kampfe erstarken und gesunden sollte. (Joh. 17, 11 u. 15.) Vgl. auch meinen Versuch einer Liturgik §. 123.

Volkes oder mehrerer ein, so gilt nun von der Aufnahme in die Kirche dasselbe, was im alten Bunde von der Aufnahme in das Volk Gottes galt. Der Mensch, wie er geboren ist und in das Volk eintritt, soll hiemit sogleich in die das ganze Volk umfassende Kirche eintreten. Er darf dies; denn gab das Heil in Christo, ehe es noch erschienen, als es erst nur verheißen war, dennoch auch schon den Kindern ein Anrecht auf Gottes gesammte Gnade, wie sollte dasselbe Anrecht den Kindern derer, die an den erschienenen Erlöser glauben, vorenthalten werden können? Soll denn die Gnade im neuen Bunde schwächer seyn, als im alten? — Nur dies ist gewiß, daß wenn bei denjenigen, welche in der apostolischen Zeit im erwachsenen Alter getauft wurden, Wiedergeburt und Taufe nicht in Einen Zeitmoment zusammenfielen, wir um so weniger ein solches Zusammentreffen bei den Kindern anzunehmen berechtigt sind, wo nur erst ein passives Empfangen einer heiligenden Einwirkung, nicht aber ein frei-bewußter Glaube an die Predigt von Christo, geschweige eine aktiv-passive Vereinigung der ganzen Person mit Christo, eine Neu-Geburt, möglich ist.

Der Mensch, der als Kind getauft worden, hat hiemit Brief und Siegel empfangen, daß Christus, als er starb, auch für ihn gestorben sey, und daß auch ihn seine Sünden nicht mehr verdammen, daß es vielmehr auch für ihn hinfort nur Eine Sünde giebt: nicht an Christum zu glauben. Die Vergebung der Sünden ist ihm zu eigen geschenkt und gehört ihm dem Rechte nach an auch ehe er es noch zu verstehen vermag, sowie des früh verstorbenen Vaters Erbe dem unmündigen Kinde angehört auch ohne daß dies etwas davon weiß. Weiter hat er Brief und Siegel empfangen, daß er ein für allemal gewiß seyn kann, daß Gott ihm alle die Gnadengaben des heil. Geistes, welche er in jedem Augenblicke seines Lebens und in jeder Periode — in der der Erweckung, in der der Wiedergeburt selber, in der der Beharrung im neuen Leben und des Kampfes mit der Sünde und des allmählichen Wachsthums in der Heiligung — nöthig hat, und auf welche alle ihm in Christo ein Anrecht erworben ist — daß, sage ich, Gott ihm diese Gnadengaben alle zutheilen wolle und gewißlich zutheile, also daß von Seiten

Gottes dem Menschen gar nichts fehle, was zu seiner Seligkeit noth ist, und er in keinem Augenblicke trostlos und zweifelhaft zu seyn brauche, ob Gott ihn auch wirklich liebe, und ob Gott ihn auch wirklich ferner im Kampf und Ringen unterstützen werde.

Eben hiemit haben die Aeltern des Kindes die Gewißheit, daß Gott alsbald vom zarten unmündigen Kindesalter an — ja schon vor der Taufe — an der zarten schlummernden Kindesseele seinen heiligen Geist werde wirken lassen in dem Maaße und der Art, wie das Kind einer solchen vorbereitenden, heiligenden Einwirkung bedürftig und fähig ist.

Es hat aber endlich der Mensch, welcher als Kind getauft worden, für sein ganzes Leben hierin die ernsteste Aufforderung empfangen, Christum, der für ihn gestorben, und nun Anstalt macht, in ihm leben zu wollen, nicht von sich zu stoßen, und den heil. Geist, der allezeit an seiner Seele zu wirken nicht aufhört, in keinem Augenblicke muthwillig zurückzustoßen. Und die Aeltern des getauften Kindes haben eben hiemit die ernsteste Aufforderung empfangen, dem Kinde, welches ein Anrecht hat auf das Heil in Christo, dies Heil bekannt zu machen, und es zu einem Gliede Christi zu erziehen.

Soviel von der Kindertaufe. Aber noch einmal höre ich fragen, ob man nicht dennoch jene (von mir zugestandene) Einwirkung des heil. Geistes auf die unbewußte Kindesseele mit den Namen Wiedergeburt bezeichnen dürfe, da doch Paulus die Taufe ein „Bad der Wiedergeburt" (παλιγγενεσία) nenne. Ob nun Paulus an jener Stelle überhaupt von der Wiedergeburt, der einmaligen Bekehrung, redet? Ob er bei diesen Worten wirklich im Sinne hatte, das Dogma festzustellen, daß die Wiedergeburt mit der Taufe zeitlich zusammenfalle? Ob er nicht auch um einer anderen, nicht temporalen sondern modalen Beziehung beider aufeinander die Taufe ein Bad der Wiedergeburt oder vielmehr der παλιγγενεσία nennen konnte? Ob sich nicht auch diese letztere, die modale Beziehung gerade aus jener apostolischen Sitte erklärt, die Taufe erst nach und zwar bald nach geschehener Bekehrung vorzunehmen? Mindestens erinnert Paulus an der betreffenden Stelle (Tit. 3, 1 — 8) den Titus an dessen subjektive Erfahrungen. Der Zweck der Stelle ist, Titus

sammt dessen Gemeinde aufzufordern zum ernsten Fortschritt in der Heiligung. Einst, sagt der Apostel, lebten auch wir in Lüsten und Sünden; dann aber ging eine Veränderung mit uns vor; die Gnade Gottes in Christo erschien uns; Gott machte uns selig, und zwar nicht um unserer Werke willen, sondern durch die Taufe, durch das λοῦτρον παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως. Hier kann es doch wahrlich nicht des Apostels Absicht gewesen seyn, zu sagen, man werde nicht um der Werke sondern um der Neugeburt und Erneurung willen selig; sondern den Werken wird er hier wie immer die in Christo geschehene Versühnung gegenüberstellen. Wenn er nun sagt, Gott habe ihn erlöst (ἔσωσεν) nicht um der Werke willen, sondern durch die Taufe, so betrachtet er diese letztere eben wieder, wie immer, als Pfand der objektiven Versühnung durch Christi Tod, (vgl. 1 Petr. 3, 21) und wenn er dann gleichwohl diese Taufe ein Bad der παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου nennt, so thut er dies dem Contexte nach offenbar in der Absicht, um zu zeigen, zu was dies Sacrament verpflichte (vgl. v. 8). Seine Tendenz ist nicht, den Titus zu beruhigen, daß jeder Christ, alsobald er getauft sey, sich auch für wiedergeboren zu halten ein Recht habe; seine Tendenz ist vielmehr, den Titus sammt dessen Gemeinde zu erwecken zu dem ernstesten Eifer in der Heiligung. Weil sie erlöst sind durch Christi freie Gnade, weil sie dessen bei ihrem Uebertritt zum Christenthum versichert worden, weil seitdem wirklich ihnen die Gabe des heil. Geistes reichlich verliehen worden ist, darum sollen sie wissen, daß diese selbe Taufe ein λοῦτρον παλιγγενεσίας ist, und jeden verpflichtet, auch in einem Stande guter Werke erfunden zu werden. So sind denn auch in der That die Worte παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις enge mit einander zu verbinden. Von der „Wiedergeburt" der ἀναγέννησις, der einmaligen Bekehrung, ist gar keine Rede, und kann es dem Zusammenhange nach nicht seyn, sondern von der allmählichen Erneuerung und Neugestaltung und Heiligung, zu deren kräftiger Fortsetzung er die Cretenser ermahnt.

Zu völlig ebendemselben Resultate gelangen wir endlich, wenn wir den gesammten praktischen Gebrauch betrachten, welchen

alle Apostel von dem Dogma der christlichen Taufe machen. Wo sie irgend einen Einzelnen oder eine ganze Gemeinde auf die an ihnen vollzogene Taufe verweisen, thun sie es immer zu dem Zwecke der Ermunterung, Erweckung, Aufforderung zur Heiligung. Wo sie dagegen beabsichtigen, jemanden zu trösten und zu beruhigen, der etwa zweifeln könnte, ob er wirklich wiedergeboren sey, wo es überhaupt auf die Frage ankömmt, ob jemand im Glauben stehe oder nicht, da verweisen sie ausnahmlos nie und nirgends auf die Taufe, sondern stets und allein auf das innere Zeugniß des heiligen Geistes.

Auf die Taufe beruft sich Paulus (Röm. 6), wo er die Meinung derer zurückweist, welche in der Sünde beharren wollen, auf daß die Gnade noch viel mächtiger werde. Wer mit Christo, sagt er, durch die Taufe in den Tod begraben sey, der solle auch mit ihm in einem neuen Leben wandeln (v. 4 u. 6). Die geistliche Versühnung der Schuld stellt er in Parallele mit dem historischen Ereigniße des Todes Jesu, das geistliche Auferstehen eines neuen Menschen in Parallele mit dem historischen Ereigniße der Auferstehung Jesu. Dieses geistliche Auferstehen fordert er, als etwas, wozu die Taufe, die Besieglung der Versöhnung, verpflichte. Auf die Taufe beruft sich derselbe Apostel (1 Cor. 12, 13) wo er die Corinther erinnert, daß sie als Glieder an dem Einen makrokosmischen Leibe Christi des Streites über die Größe der einzelnen Charismen sich enthalten sollen [7].

Auf das Zeugniß des heil. Geistes dagegen beruft sich derselbe

---

7) Ohne weitere Bedeutung ist die Stelle Gal. 3, 27, wo der Apostel sagt, daß wer getauft sey, nicht mehr dem Gesetze verpflichtet sey, sondern durch den Glauben an Christum selig werde. In der Taufe, ruft er den Galatern zu, habt ihr Christum (das Kleid seiner Gerechtigkeit) angezogen. Er beruft sich also hier auf die Taufe insofern, als dieselbe ein Bekenntniß des Glaubens an Christum (im Gegensatz zu der Hoffnung auf Gerechtigkeit durch das Gesetz) ist.

Paulus, so oft es sich um die Frage handelt, ob jemand wiedergeboren sey, und im Stande der Gnade stehe. „Welche der Geist treibet, die sind Gottes Kinder" (Röm. 8, 14.) „Derselbige Geist (der kindliche Geist v. 15, der im Glauben zu Christo aufblickt) giebt Zeugniß unserem Geiste, daß wir „Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16). Daran sind wir gewiß, daß nichts Verdammliches mehr an uns ist (v. 1) und daß wir zum Leben auferstehen werden (v. 11) und daß wir Christo angehören (v. 9) weil wir „Christi Geist haben." — „Gott ist es, der uns bevestiget hat in Christum, und „uns gesalbet, und versiegelt, und in unsre Herzen das Pfand: „den Geist, gegeben hat." (2 Cor. 1, 22). — Durch Christum „seyd ihr, da ihr glaubtet, versiegelt worden mit dem heiligen „Geiste der evangelischen Verkündigung." (Eph. 1, 13) Den heil. Geist dürfen wir nicht betrüben; denn mit ihm sind wir versiegelt auf den Tag der Erlösung (Eph. 4, 30). „Daran" schreibt auch Johannes, „erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und „er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat" (1 Joh. 4, 13). Wer „allen Fleiß daran wendet, in dem Glauben Tugend zu zeigen", der „macht seinen Beruf und Erwählung fest", sagt Petrus (2 Petr. 1, 5—10). Warum findet sich nun an allen diesen Stellen auch nicht ein Wort, auch nicht eine Sylbe von einer Berufung auf die Taufe? Wie? gerade dazu soll die Taufe eingesetzt seyn, daß wer getauft sey, die tröstliche Versicherung habe, er sey gewißlich wiedergeboren — und von eben dieser Versicherung und Gewißheit soll kein Apostel an irgend einer Stelle etwas zu reden Gelegenheit gefunden haben? Allezeit wird der in uns wohnende Geist Christi, allezeit wird der durch diesen Geist hervorgerufene Anfang und Fortgang in der Heiligung als das einzige Kennzeichen der erfolgten Wiedergeburt dargestellt!

Nein, es erhält hiedurch unsere Ansicht ihre volle Bestätigung: nicht das ist der Zweck der christlichen Taufe, uns zu versichern, daß unsere subjektive Heilsaneignung schon bis zu dem Punkte der Wiedergeburt oder irgend einem andern Punkte vorgeschritten sey, sondern uns deß gewiß zu machen, daß Christus einmal für uns gestorben ist, und uns, die wir durch ihn ein Anrecht auf die ganze

Erlösung haben, allezeit das geben will, deß wir gerade bedürfen.

Und so fällt denn der tröstlichste Punkt in der Lehre von der Taufe hinweg? — Nein, keineswegs. Nur jener falsche Trost, der der Erweckung hinderlich ist! Die heil. Schrift weiß von keinem Trost und keiner Beruhigung, die uns über unsern innern Zustand von außen gegeben würde. Die heil. Schrift kennt nur Einen Trost: Christus ist für dich gestorben. In dem Einen Trost liegt aller Trost; auf den Einen Trost weist sie wieder und immer wieder hin. Du hast eine Sünde gethan, du fragst: Wird mir Gott verzeihen? „Ja, du bist getauft; Christus ist für dich gestorben.“ Du erleidest innere Anfechtungen; der Geist der Freudigkeit, der Geist der Kraft hat dich verlassen; du fragst: Will mich Gott völlig verlassen? Will er mir seinen Geist auf immer entziehen? „Nein; „du bist getauft; Christus ist für dich gestorben; der, der für dich „gestorben ist, wird dich nicht verlassen noch versäumen; er wird dir „seinen Geist geben im reichsten Maaße, soviel du dessen bedarfst; „denn du hast ein Recht auf den ganzen Reichthum seiner Gnade.“ Für beide Fälle ist dir deine Taufe, d. h. eben die durch sie dir versiegelte Versöhnung in Christi Blut, dein sichrer Trost. — Fragst du dich dagegen, ob du wiedergeboren seyst, ob auch du an deinem Theile diesen Trost erfaßt habest und das verborgne Leben in Christo lebest und in der Gnade stehest, siehe da verweist dich die Schrift nicht auf die in deiner Kindheit an dir vollzogene Taufe (ebensowenig verweist sie dich auf besonders exaltirte Bußkämpfe, die wohl bei Vielen der Wiedergeburt vorangehen, aber nicht bei Allen, da ja der Uebergang der Wiedergeburt oft ein mehr ruhiger und lieblicher als ein ängstlicher ist) sondern da verweist dich die heil. Schrift einzig darauf, ob der Geist Christi dir innerlich deine Kindschaft besiegelt oder nicht. Hast du den Geist der Kindschaft in dir wohnen, der allein auf Christum vertraut, fühlst du den Geist der Heiligung in dir walten, siehe so bist du wiedergeboren. Und wenn dann auch Stunden kommen, wo das Reich der wechselnden Empfindungen von Stürmen durchschauert wird, und der Geist Christi sich nicht unter der Form des Geistes der Freudigkeit sondern

der Traurigkeit in dir bekundet, so ist dieser Geist darum nichts minder der Geist der Versieglung; gerade diese deine Unruhe um dein Heil soll dir dann zur Beruhigung dienen, daß du im Gnadenstande stehest. Und kommen Stunden, wo du im Kampfe der Heiligung ermattest, und neu von alten Sünden überwältiget wirst, so brauchst du an deiner Wiedergeburt und deinem Gnadenstande dennoch nicht zu zweifeln, solange du nur nach jedem Straucheln dich wieder ganz und völlig an Christi erbarmende Gnade hingiebst und dich ihm von neuem in die Arme wirfst. Das ist der rechte Trost, der ewige Trost, auf den uns Gottes Wort stets von neuem hinwirft; das ist der Trost, welcher an sich selber zugleich die kräftigste Erweckung enthält. Aber auch nur von diesem Troste weiß die Schrift. Sie weiß dagegen nichts davon, daß wir der Erreichung irgend eine Stufe unseres subjektiven Glaubenslebens durch eine sacramentliche Handlung vergewissert würden.

---

§. 5.

Das Gespräch zu Capernaum.

Die vorangehende Untersuchung ist gewissermassen als ein Excurs zu betrachten. Unserem ursprünglichen Plane gemäß wollten wir sehen, wie Jesu Jünger in ihrer Erkenntniß des Heiles allmählich bis zu dem Punkte geführt wurden, wo in der Einsetzung des heil. Abendmahles ihnen der Schlußstein und die Spitze des Ganzen gegeben wurde. Hiezu gehört die Einsetzung der christlichen Taufe begreiflicherweise nicht, da diese ja erst nach Christi Auferstehung, längere Zeit also nach der Einsetzung des heil. Abendmahles stattgefunden hat.

Dieser Excurs war aber keineswegs unnöthig. Eine so wichtige, tiefe und schwierige Lehre, wie die vom heil. Abendmahl muß von allen Seiten her beleuchtet werden. Einerseits verfolgten wir den

Entwicklungsgang der Jünger Jesu, auf daß mit deren Erkenntniß unsere eigene sich gestalte; andrerseits war es wichtig, in einer Digression die Lehre von der christlichen Taufe zu betrachten, welche ja ein höchst wichtiges Analogon zu der Lehre vom heil. Abendmahl ist.

Für jetzt fahren wir in der ersteren Untersuchung fort, und nehmen den Faden da auf, wo wir ihn §. 3 gelassen. In dem Gespräch mit Nicodemus hatte Jesus ausgesprochen, daß das Wesen der Heilsaneignung in der Geburt eines neuen Menschen, d. i. in einer realen Lebenseinheit mit Christo bestehe. Für die Art dieser Lebenseinheit ist negativ wichtig das Gespräch zu Capernaum, positiv das Gleichniß vom Weinstock und den Reben.

Es war den Tag nach der Speisung der fünf Tausende, als Jesus die ihm nachfolgende Volksmenge tadelte, daß sie bloß um der leiblichen Wohlthat willen sich zu ihm hielten, ohne sich durch dieselbe als durch ein „Zeichen" zur Erkenntniß seiner Person und seines Werkes führen zu lassen. Sie sollten, fuhr er fort, nicht für vergängliche, irdische Speise sorgen, nicht auf leibliche Sättigung bedacht seyn, sondern vielmehr alles thun, um sich die unvergängliche Speise zu verschaffen, welche „bleibe in das ewige Leben", welche also nicht den sterblichen Leib für etliche Stunden sättige und kräftige, sondern dem unsterblichen Theil des Menschen Sättigung, Lebenskraft und Genüge gebe für immer. Diese Speise aber werde ihnen des Menschen Sohn geben.

Bis dahin ist der Begriff dieser unvergänglichen Speise noch ganz allgemein. Es ist völlig dieselbe Gegenüberstellung, die Jesus am Jakobsbrunnen gemacht, wo er das Wasser, welches den leiblichen Durst stillt, von dem Wasser unterschied, das den Durst der Seele auf ewig befriedigt. Der Grundgedanken ist allgemein dieser: Wie der sterbliche Leib, so hat auch die unsterbliche Seele ein Bedürfniß nach einem Etwas, das ihr Lebenskraft gebe; sie hat die Lebenskraft nicht in ihr selber, sondern muß dieselbe empfangen. Und wie es für jenes leibliche Bedürfniß eine leibliche Befriedigung giebt, so giebt es für das geistliche Bedürfniß ebenfalls ein Etwas,

wodurch dasselbe gestillt wird, und dies Etwas empfängt die Seele von Christo.

Wie nun die Juden fragen, was sie thun müßten, um „die Werke Gottes zu wirken", d. h. um das von Gott gewollte, gebotene zu vollbringen — denn sie verstanden wohl, daß Jesus von einem auf das Seelenheil bezüglichen *ἐργάζεσθαι* rede, glaubten aber in ächt-jüdischer Grundanschauung, die Seelenspeise, der Heilsquell, liege in Werken, die sie thun müßten — da forderte Jesus: sie sollten an ihn glauben. Er zeigte zunächst nur soviel, daß es sich nicht um ein Verdienen irgend eines Heiles durch Werke, sondern um ein gläubiges Annehmen einer dargebotenen Gabe handle. Er zeigte, daß die „unvergängliche Speise", die der Seele nöthige Lebenskraft, in ihm, in seiner Person, liege; daß es sich um ein Verhältniß zu seiner Person handle, nicht um ein Thun von Werken.

Nun verlangten die Juden ein Zeichen, als Beglaubigung seiner so bevorzugten Person. Moses habe ihnen Brod vom Himmel herab gegeben. Diesem Wunder schien Jesu Speisungswunder noch nicht gewachsen. Ihnen entgegnete Jesus, indem er sie abermals von der irdischen Speise des Leibes, welche er ihnen am See gegeben, emporwieß zu der unvergänglichen Speise, die das Bedürfniß der Seele stille, zu derselben, wovon er zuvor schon gesprochen. Gott sey es, der diese wahrhaft vom Himmel kommende Speise gebe, diese Speise, welche „der Welt das Leben giebt." (V. 32 f.)

Auch hier noch ganz allgemein der Gegensatz zwischen leiblichem Bedürfniß, das ein Einzelner fühlt, und dem Erlösungsbedürfniß, das im *κόσμος* vorhanden ist, zwischen dem Erdenbrode (mag es nun am See Genesareth gegeben werden, oder in der Wüste mit dem Thau niederträufeln) welches den leiblichen Hunger stillt, und dem wahren Himmelsbrode, welches dem Erlösungsbedürfniß abhilft.

Die Juden dachten entweder gar nichts bestimmtes, oder sie dachten an eine feinere, höhere Art Manna; genug, sie verlangten solches Brod zu sehen und zu kosten (v. 34). Jesus enthielt es ihnen nicht vor; er kündigte ihnen offen an, er sey das Brod des Le-

bens; er sey es, der das Erlösungsbedürfniß der Welt stille. Und zwar stille er dasselbe einem Jeden, der an ihn glaube (v. 35). Die Juden tadelte er (v. 36—38) daß sie eben nicht glaubten, daß sie (ihr Erlösungsbedürfniß nicht erkennend) ihn nicht als den vom Himmel gekommenen, vom Vater in die Welt gesandten Erlöser anerkennen wollten. Des Vaters Wille sey, daß er der keinen verliere, die Er ihm gegeben, vielmehr einen jeden derselben erlöse, ihm ewiges Leben gebe, ihn dereinst auferwecke, mithin sein Erlösungsbedürfniß vollkommen und ewig stille (v. 39); des Vaters Wille bestimme aber eben dies Heil nur für diejenigen, welche an das Himmelsbrod, den Erlöser, glaubten.

Noch immer ist zwischen dem Bilde des Brodes und Christo kein anderes tertium comparationis vorhanden, als dies, daß beide ein Bedürfniß stillen, das Brod den leiblichen Hunger, Christus den Durst nach Erlösung. Noch ist keine Rede davon, wie Christus diesen Durst stille, keine Rede von jener Lebensgemeinschaft zwischen Christo und dem einzelnen Gläubigen; noch wird Christus nicht darum „Brod" genannt, weil er eingeht in den Einzelnen; sondern „Brod" nennt er sich zunächst nur, weil er einem Gesammtbedürfniß der Welt (dem nach Erlösung) entspricht, ferner (was ganz damit übereinkömmt) weil ihn der Vater vom Himmel in die Welt gesandt hat, wie einst das Manna. Die Veranlassung, weshalb Jesus sich des Bildes „Brod" bediente, liegt also lediglich in der Parallele zwischen leiblichem und geistlichem Bedürfniß (v. 27), sowie in der nachherigen Erwähnung des Manna, (v. 31 f.) welche sich an diese vorherige Parallele passend anschloß. Die innere ratio der Vergleichung liegt in dem Verhältniß des vom Himmel gekommenen Erlösers zu dem Gesammtzustande der erlösungsbedürftigen Welt. Und auch v. 35—40, wo er die einzelnen Menschen, denen sein objektives Heil zu Gute kömmt, von den übrigen unterscheidet, redet er nur von dem, was Gott vom Menschen fordert, was der Mensch seinerseits thun soll, nämlich von dem freibewußten Glauben an Christi Person, Amt und Werk; noch nicht aber von jener realen Lebenseinheit zwischen Christo und den Gläubigen; daher denn Christus auch gerade

hier (v. 36 – 40) die Vergleichung mit dem Brode völlig verläßt.

In der That konnte ja auch Jesus noch nicht auf die nähere Art und Weise der Heilsaneignung übergehen, bevor er den Juden gesagt hatte, worin das anzueignende Heil bestehe. Daß seine Person der Erlöser sey, konnte er im allgemeinen wohl sagen; ebenso, daß man an diese seine Person und an dies sein Amt glauben müsse; daß es sich aber bei diesem subjektiven Glauben um eine reale Lebenseinheit mit ihm handle, konnte er nicht eher sagen, als bis er zuvor von der objektiven Versühnung gesprochen, um deren willen und zu deren Aneignung jene Lebenseinheit nothwendig ist.

Der bisherige Grundgedanke der Vergleichung seiner mit dem Brode war, wie gesagt, der völlig allgemeine, daß er vom Himmel gesandt sey, um das in der Welt vorhandene Bedürfniß nach Leben (v. 33) zu stillen.

Wer die johanneischen oder paulinischen oder petrinischen oder welche neutestamentlichen Schriften sonst gelesen hat, weiß nun von vorneherein, daß unter diesem Bedürfniß nach Leben nicht ein bloßer Mangel an Heiligungskraft zu denken sey, sondern vielmehr jene durchgreifende Herrschaft des Todes (Röm. 5, 14) und der Finsterniß (Joh. 1, 5) welche nicht anders überwunden werden konnte, als indem das Leben und Licht der Welt in die Finsterniß hereinkam und in den Tod hinabstieg (Joh. 1, 10 u. 36; 13, 30 — 31; 14, 30 u. s. w.) Von vorneherein dürfen wir erwarten, auch in dem Gespräch zu Capernaum vor allem von dieser objektiven Versühnungsthat etwas zu hören.

Und in dieser Erwartung sehen wir uns nicht getäuscht. Mit dürren Worten redet Jesus von seinem Tode. — Zunächst zweifelten die Juden (v. 41) an Jesu himmlischer Abkunft; ihnen wiederholte er nur (v. 43 — 47) das früher gesagte, daß Glaube nöthig sey, und fügte hinzu, daß wen der Vater nicht ziehe, in weß Herz der vom Vater gesandte Geist nicht die Erkenntniß des Erlösungsbedürfnißes wecke, daß der freilich auch nicht an dieses Bedürfnißes Befriedigung glauben könne. Sodann aber ging Jesus näher darauf ein, inwiefern er für die ganze Welt ein vom

Himmel gekommenes Brod des Lebens sey. (V. 48 ff.) Vor allem redet er hier von dem Unterschiede zwischen dem Manna und ihm selber (v. 49—51.) Es ist dies der alte, schon v. 27 auseinandergesetzte Unterschied zwischen augenblicklichem leiblichem Bedürfniß und dessen momentaner Stillung und zwischen dem ewigen Erlösungsbedürfniß der Seele und dessen ein für allemaliger, ewiger Befriedigung. Dann sagt er (v. 51 am Ende) ganz offen, worin diese letztere objektive Stillung des Erlösungsbedürfnißes der Welt bestehe. „Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, wel„ches ich geben werde für das Leben der Welt."

Daß hier von der einmaligen Hingabe Jesu in den Tod, und nicht etwa von jener §. 3 beschriebenen Lebensgemeinschaft Christi mit den Erlösten, die Rede sey, ist ganz klar. Das Subjekt, welchem dies Brod als Speise gegeben wird, ist die Welt in ihrer Gesammtheit. Dies Brod des in den Tod gegebenen Leibes Christi annehmen, heißt zunächst: an Christi Tod und dessen sühnende Kraft glauben. — Anders verstanden es die Capernaiten. Sie urgirten die Vergleichung mit dem Manna bis zu dem Punkte des Essens mit leiblichem Munde. Wie sie sich dies dachten — wer kann es wissen? Schwerlich dachten sie daran, Christus wolle sich als Schlachtopfer im eigentlichen Sinne tödten lassen u. s. w.! Gerade dies, daß sie nicht begreifen, wie es überhaupt möglich sey, daß Jesus ihnen sein Fleisch zu essen gebe, beweist, daß sie voraussetzten, Jesus werde, obwohl lebend, ihnen doch auf irgend welche wunderbare, mystische Weise sein Fleisch zu mündlichem Genuße mittheilen. Dem sey übrigens, wie ihm wolle, genug, sie begriffen nicht, daß Jesus von dem geistlichen Bedürfniß der Erlösung und Versühnung und von dessen Stillung durch seinen Versühnungstod rede; sie setzten voraus, es handle sich, wie beim Manna, um mündlichen Genuß einer Speise, welche dann auf magische Weise die Segens- und Lebens-Kräfte, von denen Christus v. 51 gesprochen, mittheile.

Was sollte, was konnte Christus diesen Leuten antworten? Mit der klarsten theoretischen Auseinandersetzung war hier nichts gedient; es kam ja nicht darauf an, dem Verstande dieser Menschen

die Grundzüge der christlichen Dogmatik klar zu machen, sondern ihren steinernen Herzen mußte ein Stachel gegeben werden, der sie zu weiterem Nachsinnen reizte; räthselhafte Worte, die um ihrer Auffallenheit willen recht fest im Gedächtniße blieben, Worte, deren scheinbare Unbegreiflichkeit mit der Klarheit der persönlichen Erscheinung Jesu einen Contrast bildete; wer sich gegen den Eindruck dieser persönlichen Erscheinung Jesu nicht völlig verstockte, mußte sich dann gestehen, daß hinter Jesu scheinbar unbegreiflichen Worten doch wohl ein tiefer Sinn liegen müsse; so war der Seele der Hörer ein Ferment gegeben; so ein Same eingepflanzt in ihre Herzen, welcher, wenn auch für den Augenblick vielleicht scheinbar erstickt, doch nachher, wenn die apostolische Predigt von dem geschehenen Tode Christi erscholl, noch keimen und blühen und reifen konnte.

Auch anderswo befolgte der Herr diese Methode. (Besonders vgl. Joh. 8). Wo es an Empfänglichkeit des Herzens fehlte, um das von ihm geredete Wort zu verstehen, da wiederholte er dasselbe nur, es betheuernd und bekräftigend.

Wird nun also das, was Jesus v. 53 – 58 sagt, eine Wiederholung des zuvor v. 51 gesagten seyn? — Oder wie? zuvor sprach Jesus davon, daß er sein Fleisch geben, jetzt davon, daß die Menschen es essen sollten; spricht er nun etwa gar von etwas noch höherem, denn zuvor?

In dem bloßen Ausdruck essen liegt mindestens keine Nöthigung zu dieser Annahme. Die Veranlassung zu diesem Ausdrucke war ja eine äußerliche; sie lag darin, daß die Juden v. 52 gefragt hatten, wie ihnen Christus sein Fleisch zu essen geben könne. In einer Art von Oxymoron geht der Herr auf die eigenen Worte der Gegner ein, und versichert, allerdings, zu essen geben wolle er ihnen sein Fleisch.

Der Gedanke ist hier kein neuer geworden. Es ist das alte Bild, was sich fortsetzt, dasselbe Bild, dessen Jesus schon von v. 27 an sich bedient hatte. Denn war dort auch nicht gerade das Wort φαγεῖν gebraucht worden, so war ja gleichwohl auch dort schon von Stillung eines Hungers die Rede. Und wenn Christus sprach, sein Vater gebe der Welt in ihm das wahre Brod vom Himmel

(v. 32) so ist dies an sich schon parallel mit v. 31, wo es heißt: Mose gab den Vätern Brod vom Himmel zu essen. Wozu anders soll man auch jemanden Brod geben, als zu essen? — Das Bild des Brodes involvirt also schon das Bild des Essens; wenn v. 52 von einem Essen desselben Fleisches Christi die Rede ist, welches zuvor (v. 51) als Brod beschrieben war, so gehört das „essen" offenbar zum Bilde des Brodes.

Mit andern Worten: zwischen v. 27 — 51 und v. 53 — 58 kann nicht der Unterschied obwalten, daß in dem ersteren Abschnitt nur von einem Geben Christi, des Himmelsbrodes, die Rede wäre, in dem zweiten aber von einem Essen desselben: sondern in beiden Abschnitten wird Christus insofern, als er, der vom Himmel gesandte Erlöser der Welt, deren ewiges Bedürfniß stillt, „Brod des Lebens" genannt, und dem irdischen Brode, welches leiblichen Hunger und diesen nur momentan stillt, entgegengesetzt.

Was sollte das auch heißen: v. 27 ff. ist vom Geben v. 53 ff. aber vom Essen Christi des Himmelsbrodes die Rede —? Etwa, daß v. 27 ff. bloß von Jesu objektiver Hingabe in den Tod, v. 53 ff. aber von der subjektiven Heilsaneignung in der unio mystica die Rede wäre? — Aber gerade seine Hingabe in den Tod hatte Jesus (v. 32 f. vgl. v. 31 ferner v. 35) als Stillung eines Hungers beschrieben. So würde sich also dieser Gegensatz zwischen bloßem Geben und Essen des gegebenen doch wieder in nichts auflösen.

So steht die Sache, rein exegetisch betrachtet. Sehen wir den Gedanken selbst an. Was soll Jesus v. 53 ff. sagen, wenn er hier nicht von der gläubigen Annahme seines den geistlichen Hunger der Welt befriedigenden Todes spricht? Soll er, nachdem die Juden das Wort von seinem Tode nicht verstanden, nun plötzlich auf einen anderen Gegenstand, nämlich auf die Art der subjektiven Heilsaneignung überspringen, und diese als Lebensgemeinschaft seiner mit den Gläubigen bezeichnen? Aber warum deutet er diesen Uebergang durch nichts an? Eben noch bezeichnete er mit dem „Fleisch, das er geben würde für das Leben der Welt", und welches er „Brod des Lebens" nannte, seine Hingabe in den Tod; jetzt plötzlich soll man seinen verklärten Leib darunter verstehen? So natürlich

und angemessen es war, wenn Jesus den Juden das zuvor (v. 51) gesagte Hauptstück aller christlichen Lehre: von seinem Versöhnungstod, noch einmal wiederholte, und diesen Angelpunkt aller weiteren Selbst- und Christus-Erkenntniß ihnen in's Herz prägte, so höchst unnatürlich und zwecklos wäre es gewesen, wenn der Herr von dem ganzen bisherigen Gedankenkreise (dem Gegensatz leiblichen und geistlichen Bedürfnißes, leiblichen Brodes und geistlicher Versühnung) unvermerkt abgesprungen wäre, die bisher gebrauchten Ausdrücke plötzlich — aber ohne dies irgend anzudeuten — in neuem, verändertem Sinne gebraucht hätte, und von der Lehre seines Todes zu dem schwierigsten geheimnißvollsten Punkte der Heilsaneignung unvermittelt übergesprungen wäre.

Oder ist das nicht genug? Sprach Jesus vielleicht gar wirklich die Lehre von einem mündlichen Genuße seines Leibes aus? — Die Capernaiten haben, als er von seiner Hingabe in den Tod als der Stillung des Bedürfnisses der ganzen Welt sprach, ihn nicht verstanden; sie dachten an ein leibliches Essen seines Fleisches. Nun sollte Jesus — gleichsam erfreut über diese Anticipation seiner eignen Gedanken — ihnen versichert haben, allerdings müsse man sein Fleisch mündlich genießen; das soll Jesus gesagt haben, und soll dabei den Unterschied zwischen dem grobmündlichen Genuß, wie sich ihn die Capernaiten dachten, und dem feineren, den (jener Erklärung zufolge) Jesus gemeint hätte, nicht mit einer Sylbe angedeutet haben! — Hieß das nicht, die Leute geflissentlich hinter das Licht führen? ! —

Es sind aber noch andere Beweise dafür vorhanden, daß Christus v. 53 ff. von seiner einmaligen Hingabe in den Tod und von dem Glauben an diese, nicht aber von der unio mystica oder sacramentalis mit seinem verklärten Leibe redet. Wir wollen darauf nicht einmal großes Gewicht legen, daß er v. 54 von dem Essen seines Fleisches mit genau denselben Worten redet, womit er v. 40 von dem Glauben an ihn und sein Amt und Werk gesprochen hatte. Wichtiger ist v. 58, wo er von neuem sagt: „Dies ist das „Brod, das vom Himmel gekommen ist (*καταβάς*)", und wo er die Vergleichung mit dem Manna (v. 51) wiederholt. Wo ist hier

von einem erst zukünftigen, stets sich wiederholenden Herabkommen des verklärten Leibes Christi die Rede? Vielmehr sieht man deutlich: Jesus redet v. 53—58 noch von demselben einmal vom Himmel herabgesandten Lebensbrode, wie v. 51. Ihn, seine Person, hat der Vater als Himmelsbrod der ganzen Welt gesandt, daß er das ewige Bedürfniß der Seelen stille, indem er sein Fleisch in den Tod giebt. Es fragt sich nun, ob die Menschen dies Lebensbrod essen wollen oder nicht, d. h. ob sie bloß Hunger und Durst nach leiblichem Genuß haben (vgl. v. 26) oder ob sie ihr geistiges Bedürfniß erkennen und die in Christo, in Christi Tod dargebotene Befriedigung dieses Bedürfnißes annehmen. Den letzteren verheißt er ewiges Leben in Folge der Sündenvergebung, und Auferweckung des Leibes in Folge des ewigen Lebens (nicht aber in Folge einer Vereinigung dieses sterblichen, dem Tod verfallenen Leibes mit Jesu zu essendem Leibe).

Dies ist der Sinn von v. 53 ff. In vier Theile könnte man Jesu Rede theilen, wovon der erste dem dritten, der zweite dem vierten parallel ist. Nachdem Jesus v. 26 f. überhaupt einmal leiblichen und geistlichen Hunger einander gegenübergestellt hat, sagt er a) v. 32—34, daß er das Brod sey, das den geistlichen Hunger, das Bedürfniß der Seelen nach Erlösung stille b) v. 35—40, daß man deshalb an ihn glauben müsse c) v. 51 (nach Wiederholung des früheren, v. 41—50) daß er durch seinen Tod das Erlösungsbedürfniß stille d) v. 53 ff. daß man an seinen Tod glauben müße.

Dies also ist die einzig mögliche Erklärung dieser Rede. Selbst die orthodoxen lutherischen Theologen leugneten die Beziehung von Joh. 6 auf jenen Abendmahlsgenuß, den die luther. Kirche lehrt, wenn freilich aus andern Gründen[1]. — Wir haben nun etwas rein negatives gewonnen, nämlich die Gewißheit, daß man aus Joh. 6, 53 ff. nicht eine mündliche Vereinigung des Leibes Christi mit den Gläubigen beweisen könne.

---

1) Zu der luth. Lehre, daß auch der Ungläubige Christi Leib und Blut empfange, wollte v. 54 nicht passen, wo jedem, der Christi Leib und Blut isset und trinket, ewiges Leben zugesagt wird.

Doch liegen in v. 53 — 58 auch positive Schätze der Weisheit verborgen. Von demjenigen, welcher den in den Tod gegebenen Christus als den Stiller des Seelenhungers, als das Lebensbrod betrachtet, sagt Jesus v. 56: „er bleibet in mir, und ich in ihm." Hier spricht der Herr es aus, was wir schon früher sahen, daß, alsobald der Mensch seine eigene Nichtigkeit und Bedürftigkeit und Todtheit erkannt, und in Jesu, der für ihn gestorben, die Quelle alles Lebens und das Brod für den Seelenhunger erkannt, und diese Seelenspeise nicht bloß erkannt sondern auch gegessen hat (wirklich sich Jesu — dem Ergänzer des uns mangelnden, dem Plus unsres Minus, dem All unsres Nichts, in die Arme geworfen hat) daß, sage ich, alsdann es nicht bei einem nur subjektiven Annehmen Christi im Glauben bleibt, sondern vielmehr alsobald mit der That der Annahme Christi als des Retters auch ein reales Verhältniß der Lebensgemeinschaft zwischen uns und Christo eintritt, indem Christus in uns bleibt, wir in ihm.

Näheres über diese Lebensgemeinschaft und das Wie derselben — positives also — enthält das Gleichniß vom Weinstock und den Reben. Ehe wir hiezu übergehen, beachten wir noch die vielbestrittenen Verse 61 — 63. Es sind hier in der That bei der Kürze und Dunkelheit der Erzählung mehrere Erklärungen möglich, die jedoch sämmtlich für das Wesen der Frage gleichgültig und unerheblich sind.

Vor allem glaube ich [2]), daß bei den Jüngern Jesu, welche Jesu Rede hart finden, und sich deshalb an ihm ärgern, ja (v. 66) ihn verlassen, nicht das capernaitische Mißverständniß von einem leiblichen Essen Christi vorausgesetzt werden dürfe. In diesem Falle würden sie die Rede Jesu eher unverständlich als hart genannt haben. Aber war überhaupt bei Jüngern Jesu ein so plumbes Mißverständniß möglich? Mir scheinen vielmehr die Jünger Jesu die in seiner Rede liegende Verkündigung seines Todes wohl verstanden zu haben. Das schlug ihre zum Theil noch fleischlichen Messiashoffnungen nieder; viele, die Jesu in der Hoffnung eines irdischen Messiasreiches gefolgt waren (vgl. v. 26) wurden nun traurig

---

2) Mit Kuinoel, Meyer und De Wette.

und schwankend. „Was" sagt nun Jesus (der ja schon in der ganzen Rede von v. 26 bis 58 sich mit dem Gegensatz fleischlicher und geistlicher Wünsche und Bedürfniße beschäftigt hatte, und welcher nun vor den fleischlichgesinnten den letzten täuschenden Schleier absichtlich entfernen wollte) „was werdet ihr dann vollends thun, wenn ihr „mich sterben sehet[3])? Der Geist ist es, der lebendig macht; das „Fleisch nützt nichts." Entweder bezieht man diesen Gegensatz rein auf die Gesinnung der Jünger (und dies scheint mir das einfachste und beste; dafür stimmt auch die enge Verbindung mit dem folgenden: τὰ ῥήματα κλ.) dann ist der Sinn der: euch thut geistlicher Sinn noth, (auf daß ihr den geistlichen Hunger v. 26 fühlt, und die Speise dafür nicht verschmäht, nicht fleischliches Wohl euer und meiner lieber habt, als meinen Erlösungstod) das Fleisch (das ich hinzugeben beschloßen, dasselbe Fleisch und fleischliche Leben, das auch ihr mit mir verleugnen sollt) ist kein nütze. — Oder man müßte[4]) erklären: „Der Geist ist (wie überhaupt, so auch in mir) „das Belebende; das Fleisch an sich ohne den Geist ist nichts nütze", wonach dann die Worte eine nähere Erläuterung enthielten, inwiefern Jesus „Brod des Lebens" sey, und „der Welt das Leben gäbe". Aber da Jesus zuvor nur zunächst von seinem Tode als der Quelle des Lebens für die Welt gesprochen hat, so würde dieser Gedanke hier sehr unvermittelt, ja fast mit dem früheren in Widerspruch stehen; auch paßt das folgende: τὰ ῥήματα κλ. nicht dazu. — Am allerwenigsten wird man in v. 63 eine Belehrung über die Art, wie Christi Leib gegessen oder nicht gegessen werde, suchen dürfen. Eben deshalb aber haben v. 61 ff. für unsere Hauptfrage keine weitere Wichtigkeit.

---

3) So erklären richtig Meyer und De Wette mit Berufung auf Joh. 14, 2—4; 16, 28; 17, 5. Gezwungen denken Andre an die Himmelfahrt, sehen auch wohl gar darin den Sinn: „die Jünger würden „bei Christi Himmelfahrt erkennen, daß er das Essen seines Fleisches „nicht im leiblichen Sinne gemeint habe."

4) Mit De Wette.

§. 6.

Das Gleichniß vom Weinstock.

Das Gespräch zu Capernaum war von mehr negativer Bedeutung. Ueber das Wie der mit der Wiedergeburt beginnenden persönlichen Lebenseinheit zwischen dem Gläubigen und Christo enthielt es nichts; daß eine solche Lebensgemeinschaft in Folge der Bekehrung zu Christo, des subjektiven Aneignens des Heils, sicherlich eintrete, war nur v. 56 kurz angedeutet, und es enthielt dieser Vers im Grunde eine bloße kurze Wiederholung des dem Gespräche mit Nicodemus zu Grunde liegenden Hauptgedankens. Ein im Gespräch zu Capernaum gebrauchter Ausdruck zwar wird uns später noch positiv wichtig werden, doch darauf haben wir für jetzt noch keine Rücksicht zu nehmen.

Ueber die ganze Lebensgemeinschaft mit Christo wissen wir nach allem bisherigen (§. 3 und 5) nichts weiter, als folgendes:

a) Die Möglichkeit der Seligkeit und Erlösung überhaupt liegt nicht in einem Thun von unserer Seite, weder in guten Werken (denn alle unsere Werke sind durch Sünde befleckt) noch in der Heiligung (denn eine solche ohne vorherige Versühnung ist undenkbar; und überdies bleibt alle Heiligung hienieden unvollkommen) sondern in der Versühnungs-That Christi, in seinem Leiden (welches in seinem Tode zwar seine Spitze erreichte, aber schon mit seiner Menschwerdung begann.)

b) Diese historische, einmalige, objektive Sühnungs-That Christi, an sich durchaus ein actus forensis, d. h. ein von Christo ohne unser Dabeigewesenseyn vollbrachter Akt, der nun auch keiner Ergänzung durch unsere jetzigen guten Werke oder unsere Heiligung bedarf (worin eben der Unterschied der evangelischen Lehre von der römischen liegt) kommt uns aber nicht so zu gute, daß Gott bloß die Erklärung gäbe: er wolle Christi Leiden so betrachten, als ob Wir dies Leiden durchgemacht und für unsere Sünden bezahlt hätten — mit andern Worten nicht so, daß Christi einmalige That uns

als die That eines uns absolut fremden Menschen bloß äußerlich zugerechnet würde, sondern nach Joh. 3 und cp. 5, 56 vielmehr so, daß derselbe Christus, der als der einzelne menschgewordene Gottessohn historisch und objektiv ein für allemal ohne unser Dabeigewesenseyn uns versühnt hat, nunmehr als der Gott-seyende Menschensohn mittels seiner allmächtigen, durch keinen Raum beschränkten Kraft in reale Lebenseinheit mit denen tritt, die sich als Nichts erkennen und sich Ihm als ihrem Alles in die Arme werfen. Die imputatio der Sühnungsthat Christi ist nicht eine unreale, begriffliche Declaration, sondern eine reale, substantielle, schöpferische That, die uns wirklich zu wirklichen Gliedern Christi macht [1]).

Soviel wissen wir. Damit ist die Sache aber noch lange nicht erledigt. Ueber das Wie jener persönlichen Vereinigung mit dem Gott-seyenden Menschensohne wissen wir noch nichts. Nur ahnungsweise gleichsam stellten wir §. 3 hierüber die Sätze auf, daß es in dem Menschen bei der Wiedergeburt sich nicht um ein neues Denken oder Ueberzeugtseyn oder Thun, sondern um ein neues Seyn, handle; daß der neue Mensch eine durch Gottes Schöpferkraft hervorgebrachte neue Substanz sey, eine Totalität neuen Lebens; ferner, daß von Seiten des menschlichen Willens (natürlich ebenfalls nicht aus eigner Kraft, sondern in Kraft der vorbereitenden Gnade, des Gewissens, des heil. Geistes, des göttlichen Wortes, freilich aber durch freigewollte Annahme der dargebotenen Gnade) eine Erkenntniß der eigenen Sündlichkeit, Schwäche und Erlösungsbedürftigkeit stattfinden, und es bis zu jenem Akte kommen müsse, wo der Mensch sein eignes Centrum aufgiebt und sich zu Christo als seinem Centro

---

1) Um allem und jedem Mißverständniß vorzubeugen sey es hier noch einmal wiederholt, daß unsere Rechtfertigung oder die Gewißheit unserer Seligkeit nicht von dem Grade abhängt, in welchem der also in uns hineingeborene Christus (Gal. 4, 19), der neue Mensch, den alten Adam schon überwunden hat, sondern einzig davon, ob ein neuer Mensch überhaupt vorhanden, ob eine Lebensbeziehung zu Christo überhaupt eingetreten ist.

verhält; endlich sagten wir, daß sobald dies geschehen sey, hiemit auch sogleich von Seiten Christi eine objektive Lebensbeziehung zu dem Menschen stattfinde. Wir brauchten für jene einmalige Umwandlung des Menschen, wo er den Schwerpunkt wechselt, das Bild des magnetisirten Eisens, und für jenes reale Entgegenkommen Christi das Bild des positiven elektrischen Funkens, der mit dem negativen zusammenschlägt.

Aber noch immer bleiben wichtige Fragen zu lösen übrig. Christus ist der gen Himmel gefahrene Menschensohn. Wie ist eine reale Einheit zwischen ihm und uns zu denken? Ist diese Einheit am Ende doch nur eine vermittelte? Ist es der heil. Geist, der zwischen ihm und uns ein unsichtbares Band schlingt? Oder tritt Christi ganze, gottmenschliche Natur in Contakt mit uns?

Nichts ist leichter, als die Beantwortung dieser Frage. Weit entfernt, uns für die eine oder die andere dieser Ansichten zu entscheiden, glauben wir vielmehr, daß beide im Grunde eins sind, und die eine Wahrheit die andere nicht ausschließt.

Die erstere Behauptung nämlich, daß der heil. Geist der Vermittler sey zwischen uns und Christo, ist so schlimm nicht, als sie Vielen auf den ersten Blick scheint. Sie ist eben darum nicht so schlimm, weil sie — tief gefaßt — doch ganz von selbst wieder zur Annahme einer unmittelbaren Einheit zwischen uns und dem Gott-seyenden Menschensohne führt. Es wird ja nämlich ein jeder, der mit einfältigem Herzen der Schriftlehre nachgeht, unter dem heil. Geiste, dem Tröster, wahrlich nicht bloß „den Geist alles Guten", „den guten Geist", verstehen, welcher „die christliche Gemeinde beseele" — so wie man etwa sagt, daß „in einer Bevölkerung ein guter Geist sey". Geist wäre hier etwas unpersönliches, wäre nichts als eine sittliche Bestimmtheit des Gesammtbewußtseyns, welche das Resultat und Produkt des Willens oder Verhaltens der einzelnen ist. Und einen „heil. Geist" in diesem Sinne für den Vermittler zwischen uns und Christo erklären, hieße eben bloß: erstlich, die Gemeinschaft mit Christo und somit das Heil von den Werken der Menschen abhängig machen, und zweitens unter jener Gemeinschaft eine bloße Aehnlichkeit oder Gleichheit der sittlichen

Beschaffenheiten verstehen. Wer der Schriftlehre nachgeht, wird vielmehr den heiligen Geist für die Ursache und den Autor aller Heiligkeit der Einzelnen halten, für den ewig hypostatischen Geist des Vaters und des Sohnes, der vom Vater und vom Sohne ausströmt und zum Vater und zum Sohne zieht. Wie es die That des in der Zeit und Geschichte erschienenen Logos war, den einmaligen Erlösungsakt zu vollbringen, so ist es die That des in der Zeit und Geschichte wirkenden (nicht aber von ihr gewirkten) heil. Geistes, die Menschen zur subjektiven Annahme der Versühnung, zur Bekehrung zu bringen als Geist der Buße und des Glaubens, und ebenso die objektive Wiedergeburt und Lebenseinheit mit Christo zu bewirken und darin uns zu erhalten als Geist Christi. Und so ist die Lebenseinheit mit Christo freilich vermittelt durch den heil. Geist; sie ist ein Produkt der Thätigkeit des heil. Geistes an den Herzen und des diesem Geiste gehorchenden Willens. Das Reich der Wiedergeborenen, das Reich Gottes, das Reich aller derer, in welchen der heil. Geist in irgend einer Weise seine Wirksamkeit ausübt, ist ebenso der Leib des heil. Geistes, als Jesu Leib der Leib des menschgewordenen Logos war. Ja mehr noch! Die Einheit zwischen uns und dem heil. Geiste ist, wenn man so will, eine allerdings noch engere und unmittelbarere, als unsere Einheit mit Christo. Denn von Christo sagt die Schrift, er sey unser Haupt, wir seine Glieder; vom heil. Geist aber heißt es, daß er in unsern eigenen Geist eingehe, und während Christus außer seinem Seyn in uns jedenfalls noch ein besonderes Seyn als der einzelne, von uns historisch verschiedene Menschensohn Jesus hat, — außer seinem In-uns-seyn noch ein Für-uns-seyn —, so hat der heil. Geist keine andere historisch-erscheinende Existenz, als eben die in den Gläubigen, die sein Tempel sind. Ja man könnte vielleicht, wenn das nicht allzu kühn ist, sagen, wie der Logos in dem Einen Menschen Jesus Mensch-geworden sey, ein für allemal und vollkommen (bis zur persönlichen Einheit), so und dem analog habe der heilige Geist eine allmähliche Menschwerdung in den einzelnen Gläubigen, insoweit diese nämlich „neuer Mensch“ seyen. Und so ist es wahr: weil die Einheit des heiligen Geistes mit dem Gläubigen eine noch unmittel=

barere, schrankenlosere, unlimitirtere ist, als die Einheit des auch außer uns ein historisches Seyn habenden Christus, und weil der heil. Geist eben dazu verordnet ist, alle Einheit zwischen Christo und den Seinen zu vermitteln, so muß der heil. Geist deshalb als Vermittler unserer Lebensgemeinschaft mit Christo betrachtet werden, welche ja ohnehin durch sein Wirken zu Stande kömmt und erhalten wird.

Nur betrachte man dies nicht so, als ob Christus darum außer uns und von uns entfernt bliebe, nicht so, als ob er dort wäre, wir hier, und der heil. Geist gleichsam nur die Botengänge zwischen ihm und uns zu besorgen hätte. Die Einheit zwischen Christus und uns ist nicht durch den heil. Geist als durch ein drittes zwischen beiden liegendes, beide trennendes vermittelt, sondern weil derselbige heilige Geist, der der Lebensquell ist in unserm neuen Menschen, zugleich ewig-eins ist mit dem Sohne, so werden auch wir auf eine ewige, über alle sinnlichen Vorstellungen hinausgehende, alle räumlichen Schranken überwindende, aber auch alle räumliche Nähe weit hinter sich lassende Weise (modus, qui omnes rationis humanae cogitationes longe superat) mit Christo selber unmittelbar vereinigt.

Klarer ausgedrückt: weil uns persönliche Vereinigung mit Christi Person Noth thut (aus den §. 3 erörterten Gründen) so kann der heil. Geist nicht in der Art der Autor und immanente Quell des neuen Menschen in uns seyn, daß er ohne den Sohn, für sich allein, unsern Mittelpunkt bilden wollte, sondern sein ganzes Wirken und Seyn in uns muß ja eben darin aufgehen, daß er uns einmal und immer wieder zu Christo zieht, zu Christo hinbringt, (uns negativ elektrisirt) und ebenso Christum immer neu zu uns und in uns bringt (uns positiv elektrisirt.)

Man verzeihe mir ein für allemal dieses hinkende Gleichniß! Ich weiß kein besseres, um die Sache klar zu machen. Mein Gedanke ist, wie ein jeder sehen wird, einfach dieser: daß das In-uns-seyn des heil. Geistes nicht letztes Ziel der Heilsaneignung sey, und dieselbe hiemit nicht abgethan sey, son-

dern daß das letzte Ziel der Heilsaneignung die persönliche Einheit unsrer mit Christo sey, und daß das In-uns-seyn des heil. Geistes nur **Mittel** sey, um uns zur persönlichen, unmittelbaren Lebenseinheit mit Christo zu bringen.

Der Satz, daß der heilige Geist unsre Einheit mit Christo vermittle, führt also, tief gefaßt, von selbst auf die Annahme einer unmittelbaren Einheit zwischen uns und Christo, die das Ziel aller jener Vermittlung, und ohne welche alle jene Vermittlung eine nichtige, leere, unnütze ist.

Wir leugnen aufs entschiedenste, daß der heil. Geist in der Art zwischen uns und Christo stände, daß er allein in uns wäre, Christus aber außer uns bliebe. Kein In-uns-seyn des heil. Geistes, das nicht Christum selber in uns brächte! Wir leugnen nun aber ebenso entschieden, daß es eine Mittheilung Christi an uns gäbe, wobei die Thätigkeit des heiligen Geistes ausgeschlossen wäre. Es ist der Wunderakt des heil. Geistes, den gen Himmel gefahrenen, räumlich von uns getrennten Christus, auf eine über alle sinnlichen Vorstellungen, Raumesschranken und Raumeskategorieen hinausgehende ewige Weise real uns mitzutheilen und zu uns und in uns zu bringen.

Auf eine ewige, über alle sinnlichen Vorstellungen hinausgehende, alle räumlichen Schranken überwindende, aber auch alle räumliche Nähe weit hinter sich lassende Weise. Wir haben in diesen Worten schon zwei verschiedene Vorstellungen charakterisirt und zurückgewiesen, welche in Betreff der Lebenseinheit zwischen Christo und den Gläubigen möglich sind, die eine, welche bei einer Vermittlung stehen bleibt, wonach Christus von den Gläubigen durch die Schranken des Raumes geschieden bliebe, und welche uns nach dem oben gesagten nicht weiter anficht, die andere, wonach Christus sich im Raume zu den Gläubigen in räumliche Nähe, zu räumlichem Beisammenseyn, herabbewegte.

Hier wird die Einheit zwischen uns und Christo mechanisch

erklärt. Es ist vor allem der Leib Christi, welcher entweder als ohnehin in's Unendliche expandirt gedacht, oder welchem die Möglichkeit einer Versetzung in einen anderen Raum für bestimmte Momente zugeschrieben wird. Dieser Leib Christi soll in räumlichen Contakt mit der Leiblichkeit des Menschen treten, und die auf diese Weise resultirende Aufnahme Christi von Seiten der „Natur" des Menschen, diese Heiligung der „Natur" durch Christi Leiblichkeit, wird der Aufnahme des Verdienstes Christi mit subjektivem Glauben, der Aufnahme Christi in dem Gedanken, der Heiligung des Geistes durch Christi Geist als ein zweites, anderes gegenübergestellt.

Wir fällen noch kein Urtheil, obwohl wir schon hier erinnern könnten, daß ja, wie wir zur Genüge sahen, der subjektive Glaube selbst sogleich (nach §. 3) zur subjektiv-objektiven persönlichen Einheit mit Christo führe, und daß ebenso der Geist Christi im Herzen des Gläubigen nicht eine einseitig-geistige Heiligung wirke, woneben noch eine andere, besondere, leibliche zu denken wäre, sondern auch sogleich eine organische Lebenseinheit mit Christo hervorrufe. Ueberhaupt ließe sich gegen jenen Dualismus einer doppelten Heiligung mancherlei schon aus dem allgemeinen Wesen der Heiligung heraus erinnern. Wir suspendiren aber unser Urtheil; wir lassen jene mechanische Vorstellung einstweilen noch als möglich gelten, und stellen ihr nur als ebenfalls möglich die organische Vorstellung gegenüber, welche nicht von der Annahme eines Dualismus zwischen Geist und Natur ausgeht, sondern vielmehr von der biblischen Idee des makrokosmischen Leibes Christi [2]), wonach die Einheit mit Christo darin besteht, daß der Gläubige als ein bestimmtes Glied zu Christo hinzutritt.

Die Lebenseinheit des Gliedes mit dem Haupt ist eine wunder-

2) Das mißverstehe man nicht von der sichtbaren Kirche, als ob die Einheit mit Christo darin bestünde, daß einer eine Stelle oder einen bestimmten Beruf in der Gemeinde erhielte! Wir reden hier von dem unsichtbaren organischen Leibe Christi, der durch ein reales Auf- und niedersteigen der gott-menschlichen Lebenssäfte in seiner Einheit erhalten wird.

bare! Darin besteht sie allerdings nicht, daß das Haupt räumlich bei oder neben oder an oder in allen Gliedern wäre; ebensowenig aber bloß darin, daß die Glieder vom Willen des Hauptes geleitet würden! Ist nicht die tiefste Einheit vielmehr die des Lebensgeistes, welcher vom Haupte aus die Glieder durchströmt, und welchen kein Glied ohne das Haupt hat? Und ist dieser Lebensgeist etwa ein abstrakt spiritualistischer, der wieder die Substanz der Glieder nichts anginge? Ist er's nicht vielmehr, der die Glieder selbst ihrer materiellen Substanz nach erst hervorruft, indem er die unwillkührliche Thätigkeit der Assimilation, somit der steten Reproduktion hervorruft? Ja gehört es nicht eben zum Organismus, liegt nicht darin eben die Größe und wundersame Herrlichkeit eines lebendigen, organischen Leibes, daß ein solcher Leib nichts fertiges, starres, sondern ein in stetem Werden und immer-neu-werden begriffenes ist, und daß das Leben des Leibes eben darin besteht, daß das Haupt sein Leben fortwährend in den Gliedern reproducirt?

Während nach der mechanischen Vorstellung zweierlei Einheit mit Christo bei den Gläubigen eintritt, eine durch den heil. Geist gewirkte spiritualistische, welche über ein subjektives Glauben an Christum und eine in Folge dessen eintretende moralische Aehnlichkeit mit ihm nicht hinauskömmt, und zweitens eine ohne Vermittlung des heil. Geistes, leiblich, von außen her, zu Stande kommende mechanische Verbindung des Leibes Christi mit unserm Leibe — so verwerfen dagegen diejenigen, welche der organischen Vorstellung huldigen, diesen Dualismus, und behaupten

a) daß es nur Eine Lebenseinheit mit Christo gebe, welche den ganzen Menschen, nach Geist, Seele und Leib, mit dem ganzen Gottmenschen Christus vereine

b) daß diese Einheit nicht anfange mit einer Verbindung des Peripherischen in Jesu mit dem Peripherischen in uns, sondern in einem Strömen des centralen, reproduktionskräftigen psychischen Lebensgeistes Jesu in unser Centrum, in unser psychisches Leben (welches Einströmen dann eben jener positiv-elektrische Strom ist, welcher der vom heil. Geist in uns gewirkten negativen Elektrizität entspricht)

c) daß diese Einheit aber nicht bei dieser centralen Vereinigung unseres seelischen Mittelpunktes mit dem psychischen Lebensodem Christi stehen bleibe, sondern daß vielmehr, gleichwie die Lebenskraft des Hauptes in den Gliedern produktiv und gestaltend wirkt bis in die äußerste Peripherie der materiellen Substanz, also auch jenes centrale Leben in uns produktiv und gestaltend wirke auf unsre Leiblichkeit, welche ja nicht der äußerliche Käfig der Seele, sondern deren unmittelbare Erscheinung ist; so, daß unser Leib zu einem geheiligten, zu einer (individuellen) Reproduktion des Leibes Jesu Christi wird. — —

Wir haben die beiden Vorstellungen einander gegenüber gestellt, und jetzt ist es an der Zeit, die heil. Schrift zu befragen, welche der beiden Vorstellungen in ihr niedergelegt sey. Uns scheint hier die Rede Jesu vom Weinstock und den Reben wichtig. Wir wollen zuvörderst untersuchen, ob Jesus in dieser Rede von einer mechanischen, von der Peripherie nach dem Centrum gehenden, oder von einer organischen, von dem Centrum aus die Peripherie gestaltenden Lebenseinheit zwischen uns und ihm rede. Sodann wollen wir fragen, ob es außer dieser allgemeinen (noch nicht speciell auf's heil. Abendmahl bezogenen) Lebenseinheit, welche das ganze Leben des neuen Menschen befaßt, vielleicht noch eine besondere, davon verschiedene, beim heil. Abendmahl allein stattfindende Art der Vereinigung mit Jesu gebe, und ob die Schrift auch in Betreff einer solchen zweiten Vereinigungsart etwas enthalte.

Gehen wir nun zuerst auf den Inhalt von Joh. 15, 1 - 6 ein, so bedarf es hier nicht erst einer weitläufigen Untersuchung, sondern es ist vielmehr auf den ersten Blick klar, daß das Bild, welches Jesus hier braucht, von einem organisch-lebendigen Dinge, einem Weinstocke, hergenommen ist. Christus ist der rechte, wahre Weinstock, den der Vater als der Weingärtner gepflanzt hat und pflegt. Den wahren Weinstock (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή) nennt sich Jesus ohne allen Zweifel im Gegensatze zu jenen prophetischen Stellen (Jes. 5 vgl. Kap. 27, 2; Jer. 12, 10 u. a.) wo das Volk Israel mit einer Weinpflanzung verglichen wird, die ebenfalls vom Vater, vom himmlischen Gärtner, angelegt sey, aber aller Pflege spotte,

und statt der Trauben Herlinge bringe. Im Gegensatz zu diesem Weinberge, dessen einzelne Weinstöcke, jeder für sich, schlecht und unfruchtbar waren, ist nun Jesus Christus der Eine, wahre Weinstock — ganz die alte Idee, welche wir schon Joh. 3, 13 ausgesprochen fanden! die Idee, nämlich, daß Jesus Christus der Mensch ist (der Eine!) welcher in den Himmel kommt, und daß alle anderen nur dann in den Himmel kommen, wenn sie nicht besondere Menschen neben ihm, sondern Glieder an ihm, und mit ihm zur Einheit Eines Organismus verbunden sind. — Christus ist der Eine, wahre, fruchttragende Weinstock, und die Seinen sind nicht Weinstöcke neben ihm, sondern Reben an ihm. Daß sie Reben an ihm sind, und mit ihm in die Einheit Eines Lebensorganismus beschlossen sind, erweisen sie (v. 2), indem sie Frucht bringen. Wer keine Frucht bringt, wird abgehauen, weil er nur äußerlich am Weinstocke hängt, ohne von dessen Triebkräften durchströmt zu werden, ohne also innerlich in Lebenseinheit mit ihm zu stehen. Wer Frucht bringt, ist darum noch nicht ganz rein, aber es ist doch ein Anfang der Lebenseinheit und Zusammengehörigkeit mit Christo in ihm gesetzt, und diese Lebenseinheit erweist sich in stets wachsender Reinigung (v. 2.) Trotz dieser unvollendeten Reinheit (quoad sanctificationem) sind die Christen (v. 3) aber doch in anderer Beziehung schon völlig rein, ein für allemal (quoad justificationem) um des Wortes willen, welches Christus zu ihnen geredet hat, nämlich um eben deß Wortes willen, daß sie Reben an ihm und er ihr Weinstock sey[3]. Die Wahrheit, daß sie nicht Weinstöcke neben Christo sondern Reben an ihm seyn müssen, wird v. 4—6 noch einmal besonders hervorgehoben, und dadurch motivirt, daß die Rebe alle Lebens- Trieb- und Produktionskraft — alle Kraft, sich selbst zu produciren — vom Weinstock empfange.

Es wiederholen sich also hier alle früher schon betrachteten Ideen, die Idee von der einmaligen Reinerklärung durch Christum, sowie die Idee, daß nur derjenige, welcher mit Christo in der Lebensein-

3) De Wette denkt hier, weniger natürlich, an das Wort 13, 10. Der Sinn bleibt derselbe.

heit eines makrokosmischen Organismus zusammengeschlossen ist, an jener einmaligen Rein-Erklärung Theil habe. Dazu kömmt aber hier ein wesentlicher Aufschluß über das Wie der Lebenseinheit mit Christo. Nicht die leiseste Andeutung findet sich von einer Erlösung oder Gerechterklärung um eines einseitig-subjektiven Glaubens an Christum willen, welcher bloß in einer Erkenntniß, Zustimmung und Ueberzeugung bestünde, und welchem eine mechanische, peripherische Vereinigung mit dem Leibe Christi als ein anderes, zweites, was nicht schon mit ihm gesetzt wäre, sondern an einem anderen Punkte neu anfinge, gegenüberstünde. Sondern der Glauben an das reinigende Wort, von welchem Christus hier redet, ist nichts anderes, als das reale Anwachsen an ihm; so sehr die Reinheit vor Gott nicht von den Fortschritten der Reinheit der Rebe, d. h. den Fortschritten der Heiligung, dem Grade der Fruchtbarkeit, abhängt, so sehr ist doch mit dem Glauben eine Lebenseinheit mit Christo gesetzt, und es ist von einem andern Glauben als dem in dieser Lebenseinheit bestehenden, gar nicht die Rede. Christus weiß nichts von einem **bloß subjektiven** Glauben, welcher die Lebenseinheit mit ihm nicht schon involvirte. Und diese Lebenseinheit wiederum weiß er unter keinem herrlicheren Bilde zu schildern, als dem eines organischen Zusammengehörens. Der Lebenssaft des Weinstocks, welcher in der Rebe strömt und quillt und treibt, und welcher bewirkt, daß des Weinstocks Art und Natur sich in der Rebe reproducirt, und also die Rebe zu einer Reproduktion des Weinstocks wird — dieser central, von innen nach außen wirkende Lebenssaft bildet die Einheit zwischen dem Weinstock und den Reben. Christus beschreibt die Lebenseinheit zwischen ihm und den Seinen als eine organische, **centrale**, die von innen anhebt und nach außen gestaltend wirkt. Christus redet von Einer einheitlichen, alles umfassenden Lebenseinheit.

Giebt es nun aber, so fragen wir nun weiter, außer dieser Einen Lebenseinheit, welche mit dem Leben der Wiedergeburt, mit dem Leben des neuen Menschen überhaupt identisch ist, und von welcher sich in der alten Dogmatik eine Ahnung unter dem Namen unio

mystica findet[4]), vielleicht noch eine andere, besondere, von jener verschiedene Art der Vereinigung mit Christo? neben der centralen noch eine peripherische, welche nur in einzelnen Momenten stattfindet? Für das Daseyn einer solchen zweiten Art der Vereinigung mit Christo, die nicht in einer lebendigen Heiligung und Umgestaltung der Leiblichkeit durch die psychische Lebenskraft Jesu Christi bestünde, sondern in einem räumlichen Contakt des Leibes Christi mit unserem Leibe, hat noch niemand irgend eine Schriftstelle angeführt, ausgenommen eben die Einsetzungsworte selbst. Ob letzteres mit Recht geschehen sey, können wir hier noch nicht entscheiden, sondern müssen die Untersuchung hierüber für den nächstfolgenden Paragraphen versparen, wo wir in des Herrn Namen in das Allerheiligste der Einsetzung des heil. Abendmahles selbst einzudringen suchen werden. Aber eine Vorbemerkung müßen wir uns schon hier erlauben. Wenn wirklich, wie von so Vielen behauptet wird, die Annahme einer peripherischen Vereinigung mit Christo neben der centralen der Angelpunkt ist, an welchem die Wahrheit des ganzen Systemes der christlichen Lehre hängt, und wo sich wahre und falsche Kirche scheiden, wenn wirklich nicht bloß das heil. Abendmahl überhaupt der Schlußstein in dem Gewölbe der christlichen Lehre ist, sondern die Abendmahlslehre gerade in jener Fassung die Cardinallehre aller Lehren ist: wie kömmt es dann, daß nicht nur die Apostel, welche doch alle Lehren des Christenthums selbst bis in die äußersten Consequenzen der christlichen Ethik hinaus so viel und sorgsam in ihren Briefen besprochen haben, von dem so wichtigen Verhältniß der momentan-peripherischen Vereinigung mit Christo zu der stetig-centralen nicht eine Sylbe je geschrieben haben; sondern daß sogar Christus der Herr selbst, in der Nacht da er verrathen ward, wenige Augenblicke nach der Einsetzung des heil. Abendmahls, nur von jener centralen Lebenseinheit mit ihm redete, und gar nicht andeutete, daß es daneben noch eine andere (und zwar, wie be-

4) Nur daß diese eben, wie schon früher gezeigt worden, nur als letztes Resultat des Glaubens, nicht als das mit dem Anfang des Glaubens zugleich schon gesetzte Wesen alles neuen Lebens erschien.

hauptet wird, eine weit höhere) Art der Vereinigung gebe, und mit keinem Wort einer Verwechslung beider vorbaute, und mit keiner Sylbe das Verhältniß beider auseinandersetzte?! Denn das können wir doch unmöglich annehmen, daß Jesus zwar an jenem Abende noch mancherlei über diesen wichtigen Punkt gesprochen habe, die Evangelisten dies aber nicht aufbewahrt hätten! Wie würde eine solche Verschweigung des Wichtigsten zu dem Geiste stimmen, der laut Christi Verheißung die Jünger in alle Wahrheit leiten sollte? Das Gewicht obiger Bemerkung wird noch verstärkt, wenn wir beachten, daß Christus in dem Gleichniße vom Weinstock geradezu auf das heil. Abendmahl anzuspielen und sich an die Worte der Einsetzung desselben (Mark. 14, 23—25; Luk. 22, 18 ff.) anzuschließen scheint. Gleichwohl soll aber diese Bemerkung uns bei der Betrachtung der Einsetzungsworte noch nicht als Präjudiz gelten, sondern wir werden bei der Exegese derselben mit all der demüthigen Unterwerfung unter das Wort Gottes verfahren, mit welcher bisher verfahren zu seyn wir uns mit gutem Gewissen sagen können.

---

§. 7.

Die Einsetzung des heil. Abendmahles.

Wir treten jetzt in einer ganz anderen Stimmung zu den Einsetzungsworten heran, als im ersten Paragraphen. Dort lagen uns noch die Interessen verschiedener kirchlicher Parteien im Sinne; dort dachten wir an diese und an jene bereits fertige, ausgebildete Theorie, und waren höchstens begierig, welche dieser Theorieen sich nun am besten werde aus den Einsetzungsworten heraus beweisen lassen. Jetzt fällt es uns nicht mehr ein, diese heiligen Worte zu einem Beweismittel mißbrauchen zu wollen für etwas von Menschen gemachtes; es kommt uns nicht mehr in den Sinn, mit *stillen Wünschen* jenen Worten zu nahen, mit dem Wunsche nämlich, daß es gelingen möchte, die Theorie *unserer* Partei daraus zu beweisen;

jetzt denken wir nicht mehr daran, jene Worte mit den Instrumenten einer äußerlichen Scholastik zu zerren, wie wir sie brauchen, sondern jetzt ahnen wir bereits, daß diese Worte in sich selbst einen Reichthum entfalten werden, der alle Schulweisheit übertrifft. Von verschiedenen Seiten her sahen wir Beziehungen angelegt und angesponnen, sowohl im alten Testamente als in Jesu Reden selbst, welche alle noch unvollendet waren, alle einer schließlichen Krönung zustrebten. Man hat so oft behauptet, das heil. Abendmahl sey die Krone der christlichen Lehre und des christlichen Lebens; aber meistens war das eine bloße Versicherung, mittels derer man die confessionellen Unterschiede als recht bedeutend, und die eigne Theorie vom Abendmahl als den Gipfel aller christlichen Erkenntniß darstellen wollte. Daß man in der Sache selbst diese Erhabenheit des heil. Abendmahles, diese königliche Beziehung desselben auf alle Lehren des Christenthums, diese Vollendung aller Lehren in dieser Lehre, nachgewiesen hätte, davon war bisher noch wenig zu sehen.

Vielleicht, daß das von uns bisher eingeschlagene Verfahren geeignet ist, den Weg zu einer solchen innerlichen Betrachtung anzubahnen.

Wie wenn alles in den bisherigen Paragraphen dunkel und unvollendet gebliebene hier in den Einsetzungsworten plötzlich seine Lösung — wenn zugleich alle bisherigen zerstreuten Radien hier ihren Focus fänden! —

Wir gehen einfach dazu über, den Thatbestand der Einsetzung des heil. Abendmahles aus Matthäus, Markus, Lukas und Paulus herzustellen. Alsdann schreiten wir zur Exegese.

Es war in der Nacht, da Jesus verrathen ward (1 Cor. 11, 23) und zwar bei der Feier des Passahmahles, als das Lamm bereits gegessen, und Judas Ischarioth, wie es scheint[1]), schon hinausgegangen war — es war gegen das Ende der Passahmahlzeit (Luk. 22, 20 μετὰ τὸ δειπνῆσαι in Bezug auf die Darreichung des Kelches, welche von der des Brodes schwerlich durch dazwischenfallende heterogene Handlungen oder Gespräche getrennt

1) Vgl. meine Ev. krit. S. 623 u. 640. Doch kömmt hierauf nichts an.

war), als Jesus das heil. Abendmahl einsetzte. Eine Bemerkung, daß er das Passah hinfort nicht mehr mit seinen Jüngern feiern, noch von dem Gewächse des Weinstockes mit ihnen trinken werde, daß er also dem nahen Tod entgegengehe, hatte Jesus nach Luk. 22, 14 — 18 schon vor der Einsetzung des heil. Abendmahles, wahrscheinlich ganz am Anfange der Passahmahlzeit, beim Herumreichen des ersten der vier Becher[2]) der Passahmahlzeit, geäußert. Matthäus (26, 29) und Markus (14, 25) stellen diese Aeußerung unmittelbar hinter die Einsetzungsworte, ohne Zweifel um sie hier nachzuholen; wenigstens scheint die Stellung, welche ihnen Luk. giebt, die schicklichere. Möglich auch, daß die Worte Luk. v. 14 — 16 beim Anfange der Mahlzeit, v. 17 aber erst nach der Einsetzung des heil. Abendmahles gesprochen sind. Genug, soviel geht aus allem, auch aus dem Gespräch über den bevorstehenden Verrath, hervor, daß Jesus vor der Einsetzung des heil. Abendmahles den Jüngern den Gedanken seines nahe bevorstehenden Todes nahe gelegt hat.

Am Ende der Passahmahlzeit nun nahm Jesus von dem ungesäuerten Brode, dankte (εὐλογήσας Mt. Mk., εὐχαριςήσας Luk. Paul.), brach es und gab es ihnen (Mt. Mk. L. P.) und sprach: Nehmet (Mt. Mk.) esset (Mt.); dies ist mein Leib (Mt. Mk. L. P.) der für euch gegeben wird (Luk., κλώμενον bei P.) thut solches zu meinem Gedächtniß (L.

---

2) Tract. Pesach. cp. 10, 1. ולא יחפתו לו מארבע כוסות של יין Die Beschreibung des Rituals bei den einzelnen Bechern folgt cp. 10, 2 u. 4 u. 7. In Betreff des ersten heißt es: מזגו לו כוס ראשון בית שמאי אומרים מברך על היום ואחר כך מברך על היין ובית הלל אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום si infundunt poculum primum, schola Schammai dicit: Benedicit diei, et deinde benedicit vino. Schola Hillelis dicit: Benedicit vino et deinde benedicit diei. Jedenfalls fand also beim ersten Becher ein εὐχαριςεῖν (Luk. 22, 17) statt.

P.). Ebenso nahm Jesus nach vollendetem Passahmahl (Luk. 22, 20) den Kelch, (Alle) dankte (εὐχαριστήσας Mt. Mk.) gab ihn den Jüngern (Mt. Mk.) und sprach: Trinket alle daraus (Mt. bei Mk.: und sie tranken alle daraus); dies ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, das vergossen wird für viele (Mt. Mk.) zur Vergebung der Sünden [dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute (L. P.) welches für euch vergossen wird; (L.)] thut solches, so oft ihr davon trinket, zu meinem Gedächtniß (P.) Was die Worte Luk. 20, τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον betrifft, so ist klar, daß das τὸ dem Sinne nach nur auf αἷμα gehen kann, da von einer Ausgießung des ποτήριον keine Rede ist, sondern nur von der Vergießung des Blutes Christi, welche der „Hingabe seines Leibes zur Vergebung der Sünden" parallel steht. Es ist eine grammatische Ungenauigkeit die dem hebräisch redenden besonders leicht und unverfänglich begegnen konnte, daß das τὸ im Nominativ hinzugesetzt ist, als wäre es Apposition zu ποτήριον und nicht zu αἵματος [3]).

Wir gehen jetzt zu der Erklärung dieser Worte selbst. Wir verschmähen alle willkührliche Künstelei. Wenn uns Jemand versichern wollte, Jesus habe, während die Jünger das Brod aßen, auf seinen Leib gedeutet, und belehrend gesagt: „Sehet, das ist mein dem Tode entgegengehender Leib" d. h. ich will meinen Leib nun bald dem Tode hingeben, so können wir einen solchen Einfall, wobei die Austheilung und das Essen des Brodes völlig bedeutungslos werden,

---

3) In der Zeit der confessionellen Polemik benützte man diese sprachliche Inversion wirklich zu einem dogmatischen Beweise! Weil dem Kelch ein Attribut des Blutes Christi, nämlich das Vergossen werden, beigelegt werde, so müße das Blut Christi wirklich calici unitum seyn. (Chemn. Lyser, harm. evv. II., 1113, a u. a.) Warum schloß man nicht consequenter: „so müße der Kelch das Blut Christi selber seyn", da ja doch das Attribut eines Subjektes nur dem Subjekte selbst und nicht einer „mit dem Subjekt verbundenen Sache" beigelegt werden kann?

nur belächeln. Wenn man uns aber von anderer Seite her versichern wollte, ἐστι heiße oftmals soviel wie significat, und werde hier wohl dieselbe Bedeutung haben, so ist uns damit ebensowenig geholfen; denn wir haben uns §. 1 genugsam überzeugt, daß die richtige Erklärung der Einsetzungsworte nicht von dem willkührlichen Herausgreifen eines einzelnen Wortes ausgehen könne.

Wir erinnern uns vielmehr noch einmal kurz des ganzen zurückgelegten Weges, und der verschiedenen biblischen Ideen, die wir bereits gefunden haben, und nun überschauen wir das Ensemble der Einsetzung des heil. Abendmahles, und sehen, welche Punkte sich uns zuerst ganz von selbst als licht und durchsichtig darstellen.

Als die offenbare Basis unserer ganzen Betrachtung bietet sich nun das Verhältniß des alttestamentlichen Passahmahles zu dem neutestamentlichen Abendmahle dar. Die Einsetzung des letzteren schloß sich an die letzte legitime Feier des ersteren an, trat hiemit aber zugleich in einen Gegensatz zu derselben. Sie schloß sich an an die Passahfeier; denn als das Lamm verzehrt war, ehe Jesus noch mit den Jüngern aufgestanden war, schritt er zur Einsetzung der neutestamentlichen Eucharistie, und bediente sich hiezu noch ebenderselben Elemente, welche — jedoch nur accessorisch — auch schon bei dem Passahmahle gedient hatten, nämlich des Brodes und des bei der Passahfeier der damaligen Zeit nicht fehlenden Weines. Ein Unterschied und Gegensatz zum Passah lag schon darin, daß Jesus nicht etwa das Fleisch des Lammes, des wesentlichen Elementes der Passahfeier, zum Elemente seines Abendmahles wählte, sondern Brod und Wein. Der Wein war rein accessorisch, war erst durch die Sitte der späteren Zeit hinzugekommen. Das ungesäuerte Brod gehörte zwar zum Passahmahle hinzu; aber gerade die passahmäßige Ungesäuertheit desselben war wiederum (wie wir aus der Abendmahlsfeier der apostolischen Zeit abnehmen können) dem heil. Abendmahle nicht wesentlich; sondern hiebei kam es nur auf Brod überhaupt, nicht auf ungesäuertes Brod an.

Schon in Zeit und Ort ist also eine Beziehung auf das Passah gegeben. Ueberblicken wir nun Jesu Worte ganz im allgemeinen, so fällt uns auch hier eine Beziehung auf das Passah sogleich in die

Augen, wenn Jesus den Kelch den neuen Bund in seinem Blute nennt, und ihn somit dem alten Bunde entgegenstellt, welcher in dem Blute der vorbildlichen Opfer, namentlich in dem Blute des Passahlammes, nur ein Vorbild der Versühnung hatte, welche erst durch Christum und sein Blut wirklich vollbracht ist.

Von vorneherein ist also eine Parallele zwischen dem alttestamentlichen Passah und dem neutestamentlichen Abendmahle gegeben. Es muß eine Wesensanalogie zwischen beiden stattfinden, wobei jedoch insofern Unterschiede stattfinden, als jenes sich auf die Zeit der bloßen Verheißung, dieses aber sich auf den, der diese Verheißung erfüllt hat, bezieht.

Welches war nun die Grundidee des Passah, wie sie sich uns §. 2 ergeben? Etwa bloß, daß das Tödten des Lammes ein Vorbild auf den versöhnenden Tod Christi war? Nimmermehr! wir fanden einen viel größeren Reichthum, eine viel größere Tiefe! Der einzelne Israelit erhielt bei der ersten Passahfeier in Aegypten Verschonung seines Lebens, und bei den nachherigen Feiern Theil an der gesammten Bundesgnade nur dadurch, daß das Lamm, dessen Blut, ihm zur objektiven (wiewohl nur vorbildlichen) Sühnung geflossen war, ihm zur Speise wurde, und als Speise assimilirt wurde. Es lag darin vorbildlich die Idee, daß jedwede objektive Sühnung nur dadurch dem Einzelnen zu Gute kömmt, daß er, der Einzelne, mit dem Geopferten in reale Einheit tritt. Bildlich und vorbildlich lag diese Idee im Passah; denn der Tod des Passahlammes war nicht wirklich sühnend, sondern nur ein Vorbild des Todes Christi, und das Essen des Lammes gab nicht wirklich Kräfte des ewigen Lebens, sondern war nur ein Vorbild der lebendigmachenden Gemeinschaft, in welche wir mit Christo, der für uns gestorben, treten sollen. Bildlich also lag jene Idee im Passah; die Idee selbst ist aber keine andere, als welche wir in dem Gespräch mit Nicodemus und in dem Gleichniß vom Weinstock ausgedrückt fanden. Es ist die Idee einer Aneignung der objektiven Versühnung durch subjektive, reale, persönliche — und zwar nach Joh. 15: centrale — Lebensgemeinschaft mit Christo. Eine Idee, welcher in unserer Behandlung der Dogmatik

noch nicht ihr volles Recht widerfahren ist, welche aber geeignet ist, viele Lehren und namentlich auch die Lehre vom heil. Abendmahle in einem neuen, klareren Lichte erscheinen zu lassen!

Die **Analogie** und **Gleichheit** zwischen Passah und Abendmahl wird diese seyn: Lag schon im Passah die Idee einer subjektiven Aneignung objektiver Sühnung durch Einigung des zu Versöhnenden mit dem Geopferten, so kann im heil. Abendmahle unmöglich bloß eine bildliche Repräsentation oder Symbolisirung des objektiven Opfertodes Christi liegen; vielmehr muß es sich auch hier um eine Aneignung der durch das Opfer erworbenen Sühnung von Seiten des Sühnungsbedürftigen, und zwar um eine Aneignung durch Lebenseinheit mit Christo, dem Opfer, handeln.

Freilich folgt ebenhieraus zweitens, daß wenn beim Passah andrerseits das Essen wiederum auch nicht letzter Zweck war, sondern nur Mittel und wenn der letzte Zweck vielmehr in der Aneignung der durch den Tod des Lammes geschehenen Sühne lag: dann auch im Abendmahl eine Einigung mit der Person Christi, des Geopferten, nicht so eintreten wird, daß sie an und für sich letzter Zweck und einziges Moment des heil. Abendmahles wäre, sondern jene Einigung mit Christi Person wird eintreten als das Mittel der Aneignung der von Christo erworbenen objektiven Versühnung.

Die **Verschiedenheit** zwischen dem alt und dem neutestamentlichen Sacramente wird aber diese seyn: a) Das Passahlamm bedeutete bloß das einstige Sühn-Opfer; Christus ist dieses Opfer. b) Das Passahlamm trat in bloß leibliche Einheit mit dem Israeliten, indem es als gewöhnliche materielle Speise gegessen und assimilirt wurde, ohne darum Kräfte des ewigen Lebens mitzutheilen. Christus dagegen tritt in innere centrale persönliche Einheit mit unserem innersten Selbst, sodaß er unser Haupt wird, wir seine Glieder werden. Wer hier eine peripherische Einigung zwischen Christo und uns statuiren wollte, würde eine unrichtige Identification des alt und neutestamentlichen, eine Uebertragung alttestamentlicher Unvollkommenheit auf das neue Testament begehen. Er würde das,

was im Passah nur Vorbild einer höhern, innern Einheit war, das leibliche Essen, mit Unrecht für eine Proprietät der vorgebildeten Sache selbst halten. —

Doch versteigen wir uns nicht sogleich hier schon zu weit! Noch stehen wir in den Propyläen; noch sind es nur allgemeine Gesichtspunkte, welche wir für die Erklärung der Einsetzungsworte gewonnen haben. Und ohne auf das zuletzt, über die Unähnlichkeit zwischen Passah und Abendmahl gesagte, noch weiteren Werth legen zu wollen, halten wir nur den Canon fest, daß es beim heil. Abendmahl sich nicht bloß um eine Repräsentation des Todes Christi handle, freilich aber ebensowenig um eine solche Vereinigung mit Christo, die nicht selbst in der Aneignung der Sühnung ihren Zweck hätte, sondern um eine Aneignung der durch Christi Tod erworbenen Sühnung vermittelst Eintrittes in persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo. Es ist im heil. Abendmahle keine andere Gemeinschaft des Verdienstes des Todes Christi, als welche durch Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus erst eintritt und erworben wird. Es ist im heil. Abendmahle keine andere Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus, als welche ihren letzten Endzweck in der Gemeinschaft des Verdienstes des Todes Christi hat. Die Gemeinschaft des Todes Christi und die persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo sind unmittelbar auf einander bezogen. Es findet hier die höchste potenzirteste Einheit von **gratia forensis** und **gratia medicinalis**, objektiver Sühnung und subjektiver Aneignung dieser Sühnung statt. — —

„Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird." Wie sollen wir nun diese Worte erklären. Das Brod, welches Jesus darreichte und mit dem Woete „das" bezeichnete, war, wenn auch nicht Hauptelement des Passahmahles, doch ein Theil der gerade damals beim Passahmahle angewendeten Speisen. Dies Brod sollte vielleicht in Jesu Hand und Worten das ganze Passahmahl repräsentiren. „Dieses Brod" konnte er sagen, d. h. dieses Passah überhaupt „ist mein Leib", d. h. ein Vorbild meines zu brechenden Leibes."

Gegen die Möglichkeit eines solchen Tropus **in abstracto** ist

nach §. 1 nichts einzuwenden. Desto mehr aber gegen diese ganze Erklärung. Denn daß Jesus, falls er diesen Gedanken ausdrücken wollte, so gesprochen haben sollte, hat die höchste Unwahrscheinlichkeit. Wie konnte er gerade das unwesentlichere Brod ohne weiteres als Repräsentanten des Passahmahles überhaupt betrachten? Warum sprach er die Worte nicht, als das Lamm verzehrt wurde? Warum sagte er nicht: „Dies Passah ist mein Leib“ — ? Der Hauptgrund gegen jene Ansicht liegt aber darin, daß hienach Jesus nur eine Erklärung über seinen Tod gegeben hätte, und von einer Aneignung der Frucht dieses Todes durch Lebensgemeinschaft gar keine Rede wäre. Es stünde dann das neutestamentliche Abendmahl an Bedeutung weit hinter dem alttestamentlichen Passah zurück!

Dieselben Gründe sind alle auch gegen eine zweite Erklärung anwendbar, wonach man bei „dies“ ebenfalls an das Passahmahl überhaupt zu denken, dann aber „dies“ als Prädicat und „mein Leib“ als Subjekt zu fassen hätte. Der Sinn der Worte Jesu wäre hienach: „mein Leib, den ich für euch geben will, ist das rechte, wahre Passah“ — wieder eine bloße Erklärung[4]) Jesu über seinen Tod!

Wir müssen durchaus einen andern Weg einschlagen, um auf die richtige Erklärung zu kommen. Bei der ersten Einsetzung des Passah wird, nachdem das Ritual (Ex. 12, 2—11) angegeben ist, alsdann (v. 11—13) die Bedeutung dieses Rituals angegeben, die Wirkung und Kraft dieses Sacramentes. Den Uebergang von der Ritualvorschrift zu der damit verknüpften sacramentlichen Verheißung bilden die letzten Worte von v. 11: פֶּסַח הוּא לַיהוָה. Das Subjekt הוּא bezieht sich hier offenbar auf das v. 2—10 genannte Lamm (ebenso wie das Suffixum in dem unmittelbar vorhergehenden אֹתוֹ). „Dies Lamm, das so und so verzehrt werden soll, ist ein Verschonen, ein Vorübergehen, des Herrn.“ Nämlich

---

4) In meiner Krit. der ev. Gesch. S. 645 glaubte ich noch die Worte in diesem Sinn, als bloße Erklärung daß Jesus das rechte Passah sey, auslegen zu müssen, während ich in der Handlung schon dieselbe Idee, wie jetzt, ausgedrückt fand. Unermüdete Prüfung hat mich nun zu einem anderen, sichreren Resultate geführt.

(v. 12 f.) Gott will alle Erstgeburt in Aegypten schlagen, wo er aber an den Blut-bezeichneten Thürpfosten erkennt, daß in einem Hause das Passah gegessen werde, da will er vorübergehen. In jenen Worten פסח הוא ליהוה, so kurz sie sind, liegt also die ganze Idee des Passah ausgedrückt. Das Lamm, wie es v. 2—10 beschrieben und verordnet war, das geschlachtet und auch gegessen werden sollte, war ein Verschonen des Herrn, d. h. gab ein Recht auf Verschonung. Es fand eine reale Beziehung zwischen dem Essen des Lammes und der Verschonung statt. — Sollte nicht Christus bei der Einsetzung des neutestamentlichen Abendmahles in seinen Worten ebenfalls eine reale Beziehung zwischen dem Essen des Brodes 2c. 2c. und dem neutestamentlichen פסח angedeutet haben?

Bei der Feier des Passahmahles, wie sie zur Zeit Jesu stattfand, mußte der Familienvater (nach tract. Pesach. 10, 4 und 5) den Seinigen die Bedeutung des Passahlammes, der ungesäuerten Brode und der bittern Kräuter erklären. Wir sind nun keineswegs geneigt, anzunehmen, Jesus habe die Einsetzung des heil. Abendmahles während der Dauer der Passahmahlzeit vorgenommen, so daß die Einsetzungsworte an die Stelle jener im tract. Pes. erwähnten Erklärung traten. Vielmehr hat Jesus das heil. Abendmahl am Schluße des Passahmahles, nachdem das Lamm gegessen war, eingesetzt; jedoch bilden die über die Bedeutung von Brod und Wein gesprochenen Worte jedenfalls ein Analogon zu den Worten, welche man über die Bedeutung des Lammes, der ungesäuerten Brode und der bittern Kräuter zu sprechen pflegte.

Ist dies richtig, so können Jesu Worte nicht bloß eine Erklärung enthalten: „Das rechte Passah bin ich", (wiewohl eine solche Erklärung nebenbei auch in den Worten liegt); es kann das Brod nicht bloß genommen und gebraucht worden seyn, um das alttestamentliche Passah damit zu bezeichnen, und dann über die Art der neutestamentlichen Erfüllung dieses Vorbildes eine Belehrung zu geben, sondern wie in פסח הוא ליהוה eine Beziehung zwischen dem Lamm und dem alttestamentlichen פסח ausgesprochen lag, so wird Jesus wohl in den Ein-

setzungsworten eine analoge Beziehung zwischen dem Brod und dem neutestamentlichen פסח ausgesprochen haben; dabei ist aber auch gewiß, daß er dem alttestamentlichen Verschontwerden vom Würgengel die neutestamentliche Sühnung durch seinen Tod substituirt hat.

Wir haben nichts weiter zu thun, als diese beiden Seiten weiter zu verfolgen, um in den Sinn der Einsetzungsworte völlig einzudringen. a) Das Passahlamm war *objektiv* ein Vorbild des einstigen einzigen Sühnopfers: Christi, und weil es bloß ein Vorbild war, und weil auch das Vorübergehn des Würgengels bloß ein Vorbild der neutestamentlichen geistlichen Verschonung, der Rechtfertigung und Sündenvergebung war, so erklärt Christus *im Gegensatze zum Passah* sich selbst und seinen Tod für die wahre, nicht vorbildliche, sondern reale Versühnung. b) Das Passah gab seiner *subjektiven* Seite nach dem, der es aß, realen Antheil an der gesammten Bundesgnade, und so erklärt Christus, *dem Passah analog*, daß, wer das Brod esse und den Wein trinke, realen Antheil habe und erhalte an der gesammten neutestamentlichen Bundesgnade, welche, wie wir sahen, ihre Spitze in der realen, centralen Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo hat.

Wir gehen auf die *erstere der beiden Seiten* ein. Dem Lamme substituirt Jesus das Brod, gewiß nicht in der Absicht, daß das Brod das *Passahmahl* überhaupt repräsentiren sollte, sondern vielmehr scheint er im *Gegensatz* zum Passah die Speise des *Lammes*, des dem alttestamentlichen Thier-Opfer-Cultus angehörigen Lammes, abgeschafft, und das *Brod*, diese *allgemeinste, edelste, nothwendigste* Speise eingeführt zu haben. Es lag darin vielleicht eine Beziehung auf die Allgemeinheit des allen Völkern bestimmten neuen Bundes; gewiß lag darin eine Beziehung auf Joh. 6, wo Jesus gesagt hatte, sein in den Versühnungstod gegebener Leib sey das rechte, den Hunger der Seele nach Sündenvergebung stillende Brod. Und so substituirt der Herr, wie dem Lamme das Brod, so der alttestamentlichen Verschonung dasjenige, was der Mittelpunkt der neutestamentlichen Verschonung oder Versöhnung seyn sollte: seinen Tod. Dies *ersehen* wir aus dem **Prädicate** in den

Einsetzungsworten, welches wir nun näher betrachten wollen. Das Prädicat der beiden Sätze der Einsetzungsworte ist „mein „Leib, der gegeben wird zur Vergebung“, „mein Blut „des neuen Bundes, das vergossen wird für viele“ oder nach Lukas und Paulus „der neue Bund in meinem Blut“[5]). Soviel ist gewiß, daß Jesus hier nicht unmittelbar von seinem verklärten Leibe, oder von seinem Leibe, sofern er verklärt werden sollte, geredet haben kann. Daß man das *διδόμενον* in der Art auslegte, daß es sich auf das Hingeben und Darreichen des verklärten Leibes Christi im Abendmahle, und nicht auf das einmalige Hingeben seines Leibes in den Tod, bezöge, geht schon gar nicht an, erstlich weil eine Tautologie entstünde („nehmet, das ist mein Leib, den ich euch hiemit gebe“) zweitens, weil der Empfang des verklärten Leibes Christi nicht das die Vergebung der Sünden bewirkende ist, sondern der Opfertod Christi, drittens weil Jesus schon Joh. 6 denselben Ausdruck *διδόναι* von seiner einmaligen Hingabe in den Tod gebraucht hatte, viertens, weil das parallele *ἐκχυνόμενον* sich weder vom Ausströmen des Blutes Christi aus Christi Leib in den Kelch, noch vom Ausgießen des Weines aus dem *κρατήρ* in die Kelche verstehn läßt, sondern ebenfalls nur vom Vergießen des Blutes Christi am Kreuze[6]) fünftens und hauptsächlich, weil Paulus anstatt des *διδόμενον* geradezu *κλώμενον* sagt, und wir doch unmöglich annehmen können, der Apostel, der, was er schreibt, vom Herrn empfangen hatte, habe hier den Sinn falsch aufgefaßt. Wollte man ferner etwa sagen „Jesus bezeichne zwar seinen Leib zunächst als gebrochenen, aber Jesu gebrochener Leib sey ja kein anderer, als der hernach verklärte, und so sage also der Herr

---

5) Ob Jesus die Worte, wie sie bei Mt. und Mk., oder so, wie sie bei Luk. und Paulus stehen, gesprochen hat, ist uns ganz einerlei, da wir jedenfalls annehmen müssen, daß die eine Person den Sinn der anderen unalterirt wiedergiebt, und somit die eine der andern zur Erklärung dient.

6) Vgl. Rodatz, über die Einsetzungsworte, in Rudelbach's und Guericke's Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1843, 4, S. 4.

doch, daß er seinen Einen einst gebrochenen, jetzt verklärten Leib uns reiche" — so ist dagegen zweierlei zu bemerken. Erstlich leidet dieser Syllogismus auf das Blut keine Anwendung. Von verklärtem Blute neben dem verklärten Leibe wird ohnehin niemand reden. Denn das verklärte Blut ist in dem verklärten Leib ja schon eingeschlossen und ist nicht ein zweites neben demselben. Eine Identität zwischen dem am Kreuz „vergossenen" Blute und dem nachher in Christi verklärtem Leibe vorhandenen findet aber gar nicht statt. — Zweitens paßt jener Syllogismus nicht, und kann Jesus überhaupt hier nicht von seinem Leibe als verklärtem haben reden wollen, weil er einen verklärten Leib noch nicht hatte. Das also kann der Sinn der Worte nicht seyn, daß das Brod sein verklärter Leib sey, oder denselben enthalte. Eine Aufforderung, seinen verklärten Leib mündlich zu essen, kann er nicht haben aussprechen wollen. Welcher Jünger hätte das auch verstehen können! Wir sahen schon früher, und es bestätigt sich uns jetzt vollends, daß von einer unmittelbaren Mittheilung des Leibes Christi an unsern Leib, von einer Vereinigung mit Jesu, welche an und für sich etwas wäre, von einer Lebensgemeinschaft, die nicht bloß Mittel zur Aneignung der durch Jesu Tod geschehenen Versühnung wäre, im heil. Abendmahle nicht die Rede ist. Die Mittheilung des verklärten Leibes Christi unmittelbar und an und für sich, als etwas selbständiges, bildet nicht das Wesen des h. Abendmahles. — Liegt aber in den Einsetzungsworten nichts, was zur Annahme einer unmittelbaren Mittheilung des Leibes Christi an unsern Leib berechtigte, so fällt hiemit zugleich die Annahme einer peripherischen Vereinigung mit Christo neben und außer der Joh. 3 und 15 beschriebenen centralen Einigung mit ihm, und nun treten die am Ende des vorigen Paragraphen aufgeführten Gründe erst recht mit vollem Gewichte ein.

Jesus redete von seinem Leibe, wie er ein für allemal in den Tod gegeben werden sollte. Er redete nicht von seinem verklärten Leibe, und konnte nicht davon reden, und konnte seinen verklärten Leib nicht den Jüngern zu essen geben, weil sein Leib noch nicht verklärt war. Beginnt doch auch Paulus so bedeutsam seinen Bericht mit den Worten: „in der Nacht, da er verrathen ward." Gleich-

wohl wird es vielleicht nicht an solchen fehlen, welche diese klarste Wahrheit mit dem groben Geschütz der alten Scholastik angreifen werden. Es braucht ja nur folgender alte, bekannte Trugschluß angewendet zu werden: „1. Weil ἐςιν in eigentlicher Bedeutung steht, „so folgt, daß das Brod den Leib Christi wirklich enthalte" (mit welchem Rechte, siehe §. 1!) 2. „Da nun nur ein verklärter Leib „fähig ist, an vielen Orten zugleich zu seyn, so muß hier vom verklärten Leibe Jesu die Rede seyn." 3. „Da Jesu Leib nun noch „nicht verklärt war, wir aber doch auch nicht wohl annehmen können, „daß das damalige erste h. Abendmahl kein eigentliches gewesen, so „folget, daß Jesus bereits im Augenblicke der Einsetzung seinen Leib „anticipando für einen Augenblick lang verkläret habe" (als ob mit Verklärung und Nichtverklärung ein willkührliches Spiel getrieben werden könnte, und der Uebergang zur Verklärung nicht in Folge ewiger, heiliger, unantastbarer Gesetze durch den Tod, die Geburt des Leibes der Auferstehung durch die ὠδῖνες θανάτου, diese Geburtswehen des Todes, Apsche 2, 24, bedingt gewesen wäre!) — Ja ich fürchte schon, man wird mir den rationalistischen Gebrauch meiner Vernunft vorwerfen, weil ich der (§. 1 widerlegten) scholastischen Ausbeutung der Copula ἐςιν, wobei auf den Zusammenhang mit dem Passah und der sonstigen Geschichte Jesu keine Rücksicht genommen wird, keinen Glauben schenke, weil ich vielmehr die Einsetzung des heil. Abendmahles in ihrer Genesis und in ihrem großartigen Zusammenhange mit der ganzen Schriftlehre betrachte.

Was aber verdient den Namen rationalistischen Vernunftgebrauches mit mehr Recht? wenn ich, weil in der Schrift steht, Jesus habe vor seinem Tode das h. Abendmahl eingesetzt, und von seinem gebrochenen Leibe gesprochen, folgere, daß von einem Essen des verklärten Leibes keine Rede seyn könne? oder wenn man, unbekümmert um diese Schriftwahrheiten, die Worte τοῦτό ἐςι willkührlich herausreißt, Folgerungen daraus zieht (die freilich auf das Prädicat vernünftig wenig Anspruch machen können) und nun hinterher conjekturirt, Jesus werde wohl schon vor seinem Tode eine momentane Verklärung haben eintreten lassen, wovon doch in der Schrift nichts steht, und wofür man nicht an die Allmacht

Christi appelliren darf, sondern höchstens an seine *Willkühr* appelliren müßte, wenn eine solche denkbar wäre.

Jesus — sagen wir — *redet von seinem Leibe, wie er ein für allemal in den Tod gegeben werden soll.* Er nennt diesen seinen Leib als den *Mittelpunkt des neutestamentlichen* כפר, als die Quelle der *Versühnung*; und *von dieser zunächst* — noch nicht von der Aneignung durch Lebenseinheit, sondern von der objektiven Versühnung — spricht er in den Einsetzungsworten. *Das Wesen und der Mittelpunkt und letzte Zweck des heil. Abendmahles* ist die *Versühnung*, sie, welche Mittelpunkt des ganzen neutestamentlichen Heiles, und um deren willen eine Lebenseinheit mit Jesu Christo überhaupt nothwendig ist. —

Ja hier drängt sich uns noch eine höchst bedeutsame Bemerkung auf. Daß er eines gewaltsamen Todes werde sterben müssen, hatte Jesus schon etlichemale gesagt; daß er als Objekt des *Glaubens* werde erhöht werden, hatte er in dunkler Rede dem Nicodemus vorgehalten. Daß er sein Fleisch geben werde für das Leben der Welt, hatte er zu Kapernaum gesagt; daß aber dieser Tod dadurch so heilbringend werden würde, daß er ein Tod der *Sühne*, ein *Opfertod* sey, diese höchste Lehre hatte Jesus noch nie deutlich ausgesprochen. Er, den schon der Täufer als das mit der Sünde der Welt beladene Gotteslamm seinen Jüngern vorgestellt hatte, er selber hatte viel gelehrt und geliebt und gelitten, aber diese Lehre von der höchsten Bedeutung seines aus Liebe übernommenen Leidens findet sich nirgends ausgeführt. Immer bereitet er die Gemüther darauf vor — redet von seiner Erlösung, redet vom Glauben, ermahnt zur bußfertigen Zöllnergesinnung, warnt vor Hochmuth, spricht von seinem Tode — daß aber dieser Tod die Bedeutung eines Sühnopfers habe, sagt er nirgends. Man hat sich oft darüber gewundert, daß die Lehre von dem versühnenden Tode Jesu nachher nicht bei Paulus allein, sondern bekanntlich ebenso bei Petrus und Johannes als Mittelpunkt des ganzen christlichen Lehrgebäudes auftrete, während in Jesu eignen Reden sich nichts davon finde; man hat selbst einen Widerspruch zwischen der Lehre Jesu und der Lehre von Jesu behaupten wollen. Soviel in der That muß man sich billig fragen: Wo liegt denn der

Uebergang von der Lehrweise Jesu zur Lehre der Apostel von Jesu? Sollte es wirklich allein auf Rechnung der Ausgießung des heil. Geistes zu setzen seyn, daß die Jünger nach Jesu Himmelfahrt die Bedeutung seines Todes erkennen, während vorher von der Bedeutung dieses Todes nie die Rede gewesen? Aber ist es wahrscheinlich, daß Jesus seinen Jüngern diese nachherige Cardinallehre constant verschwiegen haben sollte?

Er hat sie ihnen nicht verschwiegen. Die Einsetzung des h. Abendmahles ist der hochwichtige Punkt in der Geschichte und Entwicklung der christlichen Lehre, wo Jesus zum erstenmale den Jüngern eröffnet, daß er der Eine für Viele den Opfertod der Sühne zur Vergebung der Sünden sterben werde. Er eröffnet ihnen dies Mysterium, nicht durch lange Belehrungen, sondern dadurch daß er bei der letzten Passahfeier, die jedem Jünger unvergeßlich bleiben mußte! an die Stelle der alttestamentlichen Verschonung seinen Tod substituirte; daß er also an einen den Jüngern geläufigen expiatorischen Ritus, dessen Idee ihnen nicht neu war, anknüpfte; daß er sich für die Erfüllung des vorbildlichen Passah-Opfers erklärte. Wie war nun das tiefste Geheimniß, wenn sie es auch für den Augenblick noch nicht in seiner Tiefe zu durchdringen vermochten, doch ihren Herzen und Gedanken auf so einfache, leicht behaltbare Weise, als ein Schatz zu weiterem Nachdenken, — unergründlich und doch gleich anfangs klar und deutlich — nahegelegt! Die Einsetzung des heil. Abendmahles war die erste und einzige feierliche Eröffnung Jesu über die **sühnende** Bedeutung seines Todes.

Er substituirt sich selbst an die Stelle der alttestamentlichen Gnaden und Verschonungen. Das **Prädicat** „mein Leib, der für euch „gegeben wird" deutet auf den Tod Christi und die Versühnung durch denselben hin. Diese Versühnung wird der alttestamentlichen Versühnung durch Thieropfer substituirt. Allein wir sahen ja, daß Jesus in den Einsetzungsworten nicht blos eine Erklärung abgebe über die Bedeutung seines Todes, sondern — den Worten פסח הוא ליהוה analog — eine ebenso reale Beziehung zwischen dem Brod und der durch Jesu Tod erworbenen Versühnung statuirte,

als sie zwischen dem Lamm und der alttestamentlichen Verschonung bestanden hatte.

Dies führt uns von der Bedeutung des Prädicates zu der der **Copula.** Und so gehen wir über zu der **andern Seite**, der Seite, wonach das Passah dem h. Abendmahle nicht entgegengesetzt, sondern analog ist, der Seite, wo es klar wird, in welche reale Beziehung Jesus Brod und Wein zu seinem geopferten Leibe setze.

„Dies Lamm ist ein Vorübergehen des Herrn." Es war nicht wirklich ein Vorübergehen, wurde auch nicht darein verwandelt, enthielt auch nicht das Vorübergehen, sondern es war ein Pfand und Siegel, daß der Herr vorübergehn wolle. Wer das Lamm aß, vor dem ging der Würgengel vorüber. Wer das Lamm aß, hatte nicht nur ein Recht auf die gesammte Bundesgnade, sondern wirklichen Antheil an derselben.

„Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird." Wer dies Brod isset, der hat nicht nur ein Recht, sondern einen wirklichen Antheil an der neutestamentlichen Bundesgnade, deren Mittelpunkt und Quellpunkt die Versühnung durch Christi Tod ist.

Daß wir im allgemeinen sprachlich und logisch zur Annahme eines solchen Tropus berechtigt seyen, und daß dieser Tropus nicht tropischer sey, als der der Synekdoche, ist §. 1 bewiesen. Daß aber gerade hier die Worte wirklich nur so erklärt werden dürfen, hat seine volleste Bestätigung darin, daß Luk. und Paulus die Worte „das ist mein Blut des neuen Bundes" auslegen durch die Worte: „das ist der neue Bund in meinem Blut."

Hiemit giebt uns ja die heil. Schrift selbst diejenige Auslegung der Einsetzungsworte an die Hand, wobei deren Sinn völlig adäquat und unverändert wieder gegeben wird. Durften die Worte: „das ist mein Blut des neuen Bundes" vertauscht werden mit den Worten: „das ist der neue Bund in meinem Blut" (der in meinem Blute, nicht in alttestamentlichem Opferblut, geschlossene, neue Bund), so müssen sich auch die Worte: „das ist mein Leib" ohne Gefährdung ihres Sinnes vertauschen lassen mit den Worten: „Das ist der neue „Bund in meinem Leib, der für euch gebrochen wird" (das ist der

in meinem gebrochenen Leibe, und nicht in alttestamentlichen Opfern, geschlossene, neue Bund.) Fragt man uns also nach einer kurzen und bündigen Paraphrase der Einsetzungsworte, worin das Resultat unserer ganzen Erklärung enthalten sey, so sind wir um eine Antwort keinen Augenblick verlegen. Wir erklären weder: „Das (Brod) bedeutet meinen Leib", noch „das (Brod) ist ein Zeichen meines Leibes", noch ferner: „das (Brod) enthält meinen (verklärten) Leib", sondern wir erklären: „das (Brod) ist der neue Bund in meinem Leibe." Es setzt ebenso den, der es isset, in wirklichen Antheil am neuen Bunde, als das Passahlamm den, der es aß, in wirklichen Antheil am alten Bunde setzte. — —

Der neue Bund ist ein für allemal in Jesu gebrochnem Leib und vergossenen Blute abgeschlossen; was aber heißt es, an diesem einmal abgeschlossenen Bunde subjektiven Antheil erhalten? Hier erinnern wir uns der Grundlehre von der Aneignung des objektiven Verdienstes Christi, wie wir sie in den früheren Paragraphen entwickelt haben. Es giebt keine andere Aneignung des Verdienstes des Todes Christi, als durch persönliche Lebenseinheit mit Christo. Handelt es sich also beim heil. Abendmahle nicht bloß um eine Erklärung Christi über seinen Tod, sondern vielmehr, wie wir gesehen haben, um einen wirklichen Antheil an dem in seinem Tode gestifteten Gnadenbunde, so folgt, daß es sich beim heil. Abendmahle um persönliche Lebens-Einigung mit Christo handle. Es giebt zwar im h. Abendmahle — auf diesen Satz kommen wir jetzt zurück — keine Lebensgemeinschaft mit Christo, die abgesehen von der Aneignung der durch seinen Tod gestifteten Versühnung, an und für sich allein, eine selbständige Bedeutung hätte — von einer peripherischen Mittheilung des verklärten Leibes Christi im Brode zu mündlichem Genuß ist keine Rede! — aber es giebt im heil. Abendmahle auch keine Theilnahme an der Frucht des Todes Christi, welche nicht unmittelbar in Lebensgemeinschaft mit Christo bestünde.

Wir haben nicht zugegeben und nicht zugeben können, daß die Einsetzungsworte selbst sich unmittelbar auf eine Lebensgemeinschaft mit Christo, auf eine Vereinigung des lebendigen, verklärten Christus

mit uns, bezögen. Die Erklärung: „dies Brod enthält meinen verklärten Leib" mußten wir exegetisch verwerfen. In den Einsetzungsworten war nur davon die Rede, daß, wer das Brod esse und von dem Kelche trinke, an dem neuen Bunde der in Jesu Tod gestifteten Versöhnung Theil haben solle. Aber damit ist eine **reale** Mittheilung Jesu an uns im heil. Abendmahle nicht ausgeschlossen, sondern gerade gesetzt. Wir kommen bei unserer Erklärung von dem höchsten Zielpunkte, der objektiven Versöhnung, rückwärts wieder zu der Lebensgemeinschaft als dem Mittel herab. Wir verstehen, um es kurz herauszusagen, unter dem neuen Bunde, von welchem Christus spricht, nicht bloß einen Contrakt, den Christus zwischen dem Vater und uns objektiv geschlossen hat, sondern einen Lebensbund, wobei Christus das bleibende, immanente Band zwischen uns und dem Vater ist, und wir wirklich mit ihm zu einem realen Organismus verbunden sind, also daß wir jetzt nicht mehr als diese und jene Einzelnen, die für sich selbst etwas seyn wollen, vor dem Vater dastehen, sondern lediglich als Glieder an Christi Leibe, welche ihre eigne Centralität unter dem Beistande des heil. Geistes weggeworfen, und sich auf Christum als auf ihr Centrum hingeworfen haben, und deren innerster seelischer Mittelpunkt zu Christo sich verhält, wie der Nerv eines Gliedes zu dem Lebenscentrum des Hauptes, die also wirklich von Christi persönlichem, gottmenschlichem Lebensodem durchströmt und durchwebt und vom Centrum bis in die Peripherie geheiligt und umgestaltet und transsubstantiirt werden.

Alles das ist aber nicht etwa bloß eine Folgerung, welche wir von anderen Stellen, wie Joh. 3 und 15 aus in die Theorie vom h. Abendmahle erst hereintragen; sondern diese ganze Beziehung liegt in der Einsetzung des h. Abendmahles selbst ebenfalls mit ausgesprochen. In den Worten Jesu nämlich fanden wir ja nicht bloß die Erwähnung seines dem Tode hinzugebenden Leibes, seines zu vergießenden Blutes, sondern auch die Erwähnung des neuen Bundes in diesem Blute; und welch tiefe Bedeutung dieser Ausdruck habe, haben wir so eben gesehen. Was nun aber vollends die Handlung und das Rituale des h. Abendmahles betrifft, so liegt

darin ebenso deutlich, als in dem des Passah, die Idee, daß die Opfersühne nur durch Einigung mit dem Geopferten zu Stande komme.

Dem Schlachten des Passah ist analog das Brechen des Brodes, dem Essen des Passah das Essen des Brodes. Daß das Brechen des Brodes wirklich ein symbolischer Akt gewesen sey, mittels dessen der gewaltsame Tod Christi, das Brechen seines Leibes d. i. seines Lebens [7]), für alle Zeiten sinnbildlich dargestellt werden sollte, hat man freilich leugnen wollen [8]). Man hat, wie bekannt, von gewissen Seiten her, das Brechen des Brodes nur für einen actus ministerialis seu praeparatorius, nicht für einen actus essentialis, erklärt. Gebrochen habe Jesus das Brod, nur um es überhaupt vertheilen zu können; nicht aber habe das Brechen desselben eine Bedeutung für sich gehabt. Man berief sich darauf, daß das Brechen nicht einmal ein schickliches Sinnbild des Todes Jesu würde gewesen seyn, da Jesu nach Joh. 19, 36 kein Bein zerbrochen worden sey. Und doch bezeichnet Paulus den Tod Christi als ein Zerbrechen seines Leibes, wenn er dem *σῶμα διδόμενον* ein *σῶμα κλώμενον* substituirt! Man sagte ferner: hätte das Brechen des Brodes einen solchen symbolischen Sinn gehabt, so müßte beim Wein ein analoges Ausgießen des Weines stattgefunden haben. Ganz abgesehen nun davon, daß ein ausgegossener Wein nicht mehr hätte getrunken werden können — während doch auf die Idee der Einigung mit dem Geopferten alles ankam — so bemerken wir auch, daß schon in der bloßen Einführung des Weines neben dem Brod ein Symbol des gewaltsam vom Leibe getrennten Blutes lag. So ist die Er-

---

7) Schon das hebr. שׁבר hat hie und da geradezu die Bedeutung tödten, und wird nicht etwa nur in bildlicher Rede von einzelnen Gliedern des Leibes ausgesagt, sondern geradezu auch von ganzen Personen. Dan. 8, 25; Ezech. 30, 8; Jerem. 22, 20. Vgl. Exod. 22, 9 und 13.

8) Daß das gesammte christliche Alterthum das Brodbrechen als symbolischen Akt verstand, siehe in Rénaudot, liturg. orient. coll. 9, II; pag. 610.

innerung an Jesu einmaligen Opfertod schicklich an den Anfang der Abendmahlshandlung unter die wirklich mehr präparatorischen Akte verlegt. Es sollte nicht den Schein gewinnen als seyen die Elemente, Brod und Wein, nur dadurch sacramentlich, daß an ihnen eine Art von Opferung wiederholt würde, denn Christus hat durch sein einmaliges Opfer alle Schuld auf ewig getilgt.

Wäre aber das Brechen des Brodes gar nichts weiter als ein Mittel, um es vertheilen zu können, gewesen, so wüßten wir nicht, warum alle Evangelisten dieses Aktes so ausdrückliche Erwähnung thäten. Daß Jesus das Brod nicht den zwölf Jüngern in Einem Stücke gab, verstand sich ja wahrlich von selbst. Wenn alle vier Berichterstatter mit sichtlichem Streben nach Anschaulichkeit berichten, wie Jesus das Brod nahm, dankte, es alsdann brach, und dann austheilte, so sieht man wohl, daß dieser ganze präparatorische Akt eine besondere Bedeutung für sie hatte. Und wenn nun vollends Paulus dem *διδόμενον* das *κλώμενον* substituirt, so hat er uns ja hiemit den deutlichsten Fingerzeig gegeben, daß auch er — weil er das Bild des Brechens auf den Tod Jesu anwendet — in dem Akte des Brechens eine Beziehung auf diesen Tod sah. Was sollen wir endlich von der Stelle 1 Cor. 10, 16 sagen, wo der Apostel dem *ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν* das andere Element: *τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν*, entgegenstellt, und auch hier, so kurz die Erwähnung ist, das Brechen des Brodes doch nicht übergeht, mithin demselben eine essentielle Beziehung auf das Wesen des heil. Abendmahls offenbar beimißt [9])?

---

9) So ist das Brechen des Brodes also zugleich präparatorisch und nicht präparatorisch, wesentlich und nicht wesentlich. Wesentlich und nicht präparatorisch ist es, insofern es nicht bloß ein Mittel war, das Brod vertheilen zu können, sondern ein symbolisches Erinnerungszeichen. Präparatorisch und nicht wesentlich ist es, insofern es nur symbolisches Erinnerungszeichen (nur Sinnbild, nicht auch Pfand) ist, und sich damit keineswegs eine wirkliche Opferung Christi so verbindet, wie sich mit dem Essen des Brodes ein wirkliches Empfangen Christi verbindet.

Das gebrochene Brod reichte Jesus zum Essen dar. Lag nicht auch hierin die Idee einer Aneignung der Sühne durch Einigung mit dem Geopferten? Wie im alten Bunde, so war auch hier das leibliche Essen ein Sinnbild und Pfand der höheren, weil centraleren, Vereinigung mit Christo. Ein Sinnbild und Pfand, sagen wir; denn wie das Brechen des Brodes nicht das Sühnopfer selbst war, sondern nur ein Sinnbild und Pfand, so ist dann auch das Essen des Brodes nicht das Essen des Opfers selbst, sondern nur ein Sinnbild und Pfand. Eine Aufforderung, mit leiblichem Munde den im Brode enthaltenen verklärten Leib Christi zu essen, können wir in den Worten: „Nehmet, esset, das „ist mein Leib, der für euch gebrochen wird," nicht finden, weil, wiezur Genüge gezeigt worden, hier weder vom Leibe Christi nach seiner Verklärung die Rede, noch das ἐςι synekdochisch gebraucht ist, sondern Jesus nur von dem Ziel des h. Abendmahles: der Sühnung, die angeeignet werden soll, geredet hat. Die enge Beziehung aber, in welche hier Jesus die Worte „mein Leib der für euch gegeben wird" und den Befehl „nehmet, esset" zu einander setzte, mußte dagegen die Jünger unwillkührlich an jenes Gespräch in Kapernaum (Joh. 6) erinnern, wo Jesus als Bedingung der Seligkeit die Forderung hingestellt hatte, sein Fleisch, das er geben werde, zu essen u. s. w. Welchen Sinn diese Forderung dort hatte, haben wir gesehen. Von einer Mittheilung des verklärten Leibes Christi war dort nicht die Rede, sondern von der einmaligen Hingabe Jesu in den Tod. Das Bild des Essens war dort nahe gelegt und veranlaßt durch den Vorfall der Speisung der fünf Tausende, und der Sinn der ganzen Aufforderung war der, daß der leibliche fleischliche Hunger nach irdischer Sättigung dem Hunger und Durst nach der durch Christi Tod gestifteten Versöhnung gegenübergestellt, und das Vorhandenseyn des letzteren zur Bedingung der Seligkeit gemacht worden war. Auch dort hatte aber Jesus (v. 56) die Versicherung und Verheißung gegeben, daß wer immer die himmlische Speise der Versöhnung durch Ihn annehme, hiemit (mit diesem Akte des Herausgehens aus sich und Hingehens zu Jesu) auch in eine reale und centrale und dauernde Lebenseinheit mit Ihm eintrete.

Das Brechen des Brodes ist also ein Erinnerungszeichen an Jesu Tod; das Essen des gebrochenen Brodes ist ein Symbol, daß dieser Tod durch Lebensgemeinschaft mit Christo angeeignet wird (wobei von unserer Seite Glaube d. h. Aufgeben des eignen Centrums, von Jesu Seite reale und centrale Mittheilung seiner selbst stattfindet — negative und positive Elektrizität —). Weil aber Jesus das Brod zu essen, den Wein zu trinken giebt, und Brod und Wein für Pfänder des neuen Bundes in seinem Blute erklärt, so sind Brod und Wein nicht bloß Symbole, sondern setzen den, der sie isset und trinket, in wirkliche Gemeinschaft an der durch Christi Tod geschehenen Sühnung. Und da eine solche Gemeinschaft des Todes Christi nicht stattfindet ohne Lebensgemeinschaft mit ihm, da mit andern Worten „der neue Bund" in einer wirklichen Verbindung und Vereinigung besteht, so folgt, daß der Genuß des heil. Abendmahles eine wahrhaftige persönliche centrale Lebensgemeinschaft und Vereinigung mit Christo zur Folge hat.

Es vereinigt sich also nicht Christi Leib und Blut mit Brod und Wein, und dadurch mit unserm Mund, und dadurch mit unserm Leib, und hintennach vielleicht auch mit unserer Seele. Sondern es vereinigt sich Christus, der ganze Christus, mit dem innersten Mittelpunkt und Centrum unseres seelischen Lebens, und dadurch mit unserm ganzen Leben und Seyn, auch mit unserm ganzen Leibe.

Christus ist gegenwärtig im h. Abendmahle. Er ist nicht gegenwärtig in dem Brod und Wein, er ist aber gegenwärtig in uns; er vereinigt sich mit uns. Und zwar ist diese Vereinigung so an den Genuß von Brod und Wein gebunden, daß Brod und Wein nicht bloß Zeichen, sondern Unterpfand und Siegel, nicht bloß Erinnerung an Jesum, sondern Bedingung der Einigung mit ihm ist.

Aber hier thut sich eine Cohorte neuer Fragen auf.

Wir fanden §. 4, daß es überhaupt nicht zur Natur der Sacramente gehöre, dem Christen die Versicherung zu geben, daß er einen bestimmten Grad der Entwicklung seines subjektiven Glaubenslebens erreicht habe, sondern nur, ihn zu versichern, daß Christus objektiv auch für ihn gestorben sey, und daß Gott von seiner Seite ihm, dem Christen, jederzeit allen den Beistand gewähren wolle, der ihm von Seiten Gottes zum Heile nöthig sey. — Sollte nun dem Christen im h. Abendmahl die Versicherung gegeben werden, er habe einen bestimmten Grad in der Entwicklung der subjektiven Heilsaneignung gethan?

Wir sahen §. 3, daß jene centrale Lebensgemeinschaft mit Christo auch außer dem Sacramente stattfinde, und mit der Wiedergeburt anhebe. Sollte nun die centrale Vereinigung mit Christo an den Genuß des heil. Abendmahles gebunden seyn? —

Wir überzeugten uns, daß der Vereinigung Christi mit uns ein vom heil. Geist gewirktes Aufgeben unsrer selbst vorhergehe, oder wenigstens das gleichzeitige Prius bilde. — Sollte im heil. Abendmahle Christus ohne unser subjektives Zuthun mit uns vereinigt werden? —

Kann Christus, wenn Einmal jene Lebenseinheit mit ihm, sey es auch in einem noch so geringen Grade, vorhanden ist, noch ein und mehrere Male mit uns vereinigt werden? —

Wird jede neue Einpflanzung Christi erst wieder durch neue Wirkung des heil. Geistes in uns erfolgen, oder ohne dieselbe? —

Es ist klar, daß alle diese Fragen in der Einen großen Frage nach dem Genusse der Ungläubigen zusammengehen, und darin, weniger ihre Spitze, als ihren gemeinsamen Ausdruck finden.

---

§. 8.

Der Genuß der Ungläubigen und die Gemeinschaft der Gläubigen.

Es ist wirklich eine eigenthümliche Erscheinung, daß man sich über die Art des Genusses des Leibes Christi oftmals zu vereinigen im Begriffe war, und schon eine Formel gefunden zu haben glaubte, welche allen Widerspruch lösen, allen Gegensatz vermitteln sollte, daß man dann aber jedesmal an der Frage nach dem Genusse der Ungläubigen einen unüberwindlichen Stein des Anstoßes fand, an welchem der Fluß der Verhandlungen sich stets wieder brach, und alles wieder auseinanderging. Sonderbar! Ueber die Frage, was das Sacrament für die Ungläubigen sey, lassen sich die Gläubigen in ihrer Gemeinschaft und Einheit stören! Man sollte denken, die Gläubigen hätten es ganz dem Herrn überlassen können, was mit den Ungläubigen geschehen solle, und sich begnügen sollen mit dem, was für die Gläubigen feststand. Allein das wäre sicherlich auch geschehen, hätte nicht in jener Frage sich ein auch für die Gläubigen selber höchst wichtiges Dilemma verborgen. Das also müssen wir hier vor allem anerkennen, daß die Frage nach dem Genusse der Ungläubigen nur die scholastische Form und Einkleidung einer tiefer liegenden Frage sey. Daß man die tiefer liegende, wirklich wesentliche Frage noch nicht in ihrer eigenen Reinheit, sondern noch in der Verhüllung einer ihr im Grunde fremdartigen Form aussprach, ist ein redender Beweis, daß eben jene tiefere Frage sich dem christlichen Bewußtseyn selbst noch nicht in ihrer Reinheit vorgestellt, noch nicht rein herausgearbeitet hat. Solange dies aber nicht geschehen ist, ist an eine prinzipielle Lösung der Frage aus dem Wesen des Sacramentes heraus noch nicht zu denken. Wir müssen also suchen, die Frage von den scholastischen Hüllen zu befreien und auf ihren Kern einzudringen. Dann erst kann es uns gelingen, aus dem Worte des Herrn die Antwort auf dieselbe zu finden und zu entwickeln.

In seiner scholastischen Schärfe lautet das Dilemma bekanntlich

folgendermassen. Genießt der Ungläubige bloß Brod und Wein, ohne Christi Leib und Blut zu empfangen? Besteht seine Versündigung an Christi Leib und Blut darin, daß er den Segen des Sacramentes, also eben den Empfang von Christi Leib und Blut von sich stößt? — Oder empfängt auch er Christi Leib und Blut, aber nicht zur Vergebung, sondern zum Gericht?

So gestellt, ist die Frage noch unendlich unklar und verworren, und wir müssen vor allem erst einige Hauptbegriffe schärfer bestimmen, und hiedurch das Chaos von Gedanken aufräumen.

Vor allem fragen wir, wer denn die Ungläubigen seyen, von denen geredet wird. Sind es Leute, welche mit Jesu Christo überhaupt noch in gar keiner Verbindung stehen, ihn gar nicht für ihren Erlöser halten, sich gar nicht zu seinem Namen bekennen? Also Juden, Türken und Heiden? Aber wie sollen diese dazu kommen, das christliche Sacrament mit einer christlichen Gemeinde zu begehen? Und käme durch Mangel an kirchlicher Polizei von der einen Seite und durch greuliche Verstellung und Heuchelei von der anderen ein solcher Fall vor, wer wollte behaupten, daß für einen solchen, ganz außer dem Christenthum stehenden, desselben spottenden Menschen ein Empfangen Christi in irgend einer Weise denkbar sey? — Oder haben wir uns unter den Ungläubigen solche Leute zu denken, welche zwar getauft sind und dem Namen nach zur christlichen Kirche gehören, aber der That nach keine Christen sind, d. h. in denen kein Anfang neuen Lebens, keine Gemeinschaft mit Christo, keine Wiedergeburt stattgefunden hat? Allein hier erinnern wir, was wir schon früher bemerkt haben, daß die Wiedergeburt nicht immer in einen bestimmten nach Tag und Stunde bestimmbaren Zeitmoment sich concentriren müsse, sondern oft (und in den meisten Fällen) in einen längeren, allmählichen Proceß sich projicire. In wem nun ein Anfang der Wiedergeburt vorhanden ist, wer, ohne noch Christum mit vollem, klarem Bewußtseyn als seinen Heiland zu umfassen, ihn doch schon liebt, es doch schon dunkel ahnt, daß in ihm alles Lichtes und Heiles Quell sey, und wer nun mit Liebe zum Herrn dem Tische des Herrn nahet, sollen wir von einem solchen behaupten, er empfange zwar Christi Leib und Blut, aber er empfange es sich

zum Gericht? Sollen wir als Grenze zwischen Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen den Glauben an ein bestimmtes Dogma festsetzen? Etwa an ein bestimmtes Dogma vom h. Abendmahle selbst? Aber das hat die Kirche in den Zeiten der gespanntesten confessionellen Polemik selbst nicht gewagt. Oder den Glauben an die rechtfertigende Gnade? oder an Christi Gottheit? Aber dann würden alle Glieder einer im Rationalismus erzogenen Gemeinde jedesmal das Sacrament sich zum Gerichte empfangen, welches doch ganz dem Worte des Herrn widerspricht, daß von dem viel gefordert werde, welchem viel gegeben ist. Die Gnade hängt nicht von der Klarheit der Erkenntniß, sondern von der Heilsbedürftigkeit des Herzens ab, und wir müssen zugeben, daß in einer rationalistisch gebildeten Gemeinde viele Glieder trotz ihrer trüben, flachen Erkenntniß doch im Herzen einen lebendigen Zug nach Gnade verspüren können. Sollen wir von solchen sagen, sie empfingen das Sacrament sich zum Gericht? So bleibt uns nur Eine Klasse von Menschen übrig, solche nämlich, in welchen noch gar kein Anfang einer Bekehrung gemacht ist, welche noch ganz in weltlichem Leichtsinn dahinleben, und welche dennoch die Sacramentsfeier mitmachen, aber aus bloßer Gewohnheit. Dies sind dann dieselben Leute, von welchen der Apostel Paulus im ersten Corintherbriefe redet. Leute, welche das h. Abendmahl wie ein gemeines, irdisches Mahl begehen, (1 Cor. 11, 21 f.) ohne an ihre Sündlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit (V. 28) und an Christum den Erlöser (V. 26) dabei zu denken. Dieser Leichtsinn kann übrigens nicht bloß bei solchen stattfinden, welche noch gar keinen Anfang der Bekehrung gemacht haben, sondern (wie das gerade in Corinth der Fall war) auch bei solchen, welche sich zu Christo bekehrt haben, und Christum kennen, aber sicher geworden sind und im speciellen Falle ohne bußfertige Gesinnung — leichtsinnig oder selbstgerecht — dem heiligen Tische nahen.

Es ist also von vorneherein ganz schief und irreführend, nach dem Genusse der Ungläubigen zu fragen. Die Frage muß vielmehr dahin gestellt werden, wie es sich mit dem **unwürdigen Genusse** (V. 27) sowohl der **habituell leicht-**

sinnigen — diese sind Ungläubige — als der **momentan leichtsinnigen oder selbstgerechten** Gläubigen verhalte.

Von dem unwürdig Genießenden sagt der Apostel: *κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου*, und weiter oben *ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.* Diese Worte haben allem möglichen zum Beweise dienen müssen. Hauptsächlich benützte man sie zum Beweise, daß auch der Unwürdig genießende in eine unmittelbare Berührung mit Jesu Leib und Blut trete. Denn werde von ihm gesagt, er unterscheide nicht Christi Leib und Blut, so folge, daß Christi Leib und Blut wohl gegenwärtig seyn müsse. Wäre es nicht gegenwärtig, so könne man ja gar nicht verlangen, daß es unterschieden werden solle. Dasselbe folge aus den Worten *ἔνοχος ἔσται κλ.* Sey Christi Leib und Blut nicht im Brode gegenwärtig, und zwar auch für den „Ungläubigen" gegenwärtig, so könne dieser sich ja nicht an ihm versündigen. Endlich heiße *κρίμα* nicht „das Gericht" — wie es ja ohnehin undenkbar sey, daß ein Mensch durch einen einmaligen unwürdigen Abendmahlsgenuß sich ewige Verdammniß zuziehen sollte — sondern „ein Gericht", ein relatives Gericht; und welcher Art dies Gericht sey, ersehe man deutlich aus V. 30, wo die Worte *ἄρρωστοι* und *κοιμῶνται* dem Sprachgebrauche nach nicht anders, als von leiblich Kranken, von leiblich Verstorbenen, verstanden werden könnten; daraus gehe hervor, daß die „Ungläubigen" Christi Leib und Blut wirklich empfingen, diese Elemente aber in denselben keine segenbringende, sondern eine richterliche, den leiblichen Organismus auflösende Thätigkeit ausübten.

Die letztgenannte Schlußfolgerung ist jedenfalls voreilig; denn die Erfahrung bestätiget es keineswegs, daß in leichtsinnigen Gemeinden die Sterblichkeit oder Kränklichkeit größer wäre, als in ernsten, und so scheint, wenn man wirklich V. 30 von leiblich Kranken und Todten zu verstehen gezwungen seyn sollte, hier doch nur von einem besonderen außerordentlichen Strafgerichte die Rede zu seyn, welches mit anderweitigen außerordentlichen Erziehungsmitteln der apostolischen Zeit (z. B. Apgsch. 5) in eine Kategorie zu setzen wäre. War aber die Sterblichkeit der Corinther ein singulärer Fall, der nicht mit dem

unwürdigen Abendmahlsgenuß als solchem gegeben ist, so kann man daraus auch nicht zurückschließen auf eine den menschlichen Organismus zerstörende Wirkung des unwürdig empfangenen Leibes und Blutes Christi. Und es möchte überhaupt manchem die Ansicht, daß Christi Leib und Blut in bestimmten Fällen zu einem körperlichen Gifte werde, mit Recht als eine selber unwürdige erscheinen.

Auch den übrigen Folgerungen lassen sich mancherlei Behauptungen entgegenstellen. Man kann sich an Christi Leib und Blut nicht bloß mit dem Mund und den Zähnen versündigen, sondern auch mit dem inwendigen Menschen; nicht bloß durch Essen und Trinken, sondern auch durch frevelhaftes von-sich-stoßen; Christi Leib und Blut muß, wenn man es unterscheiden oder nicht unterscheiden oder sich daran versündigen soll, allerdings gegenwärtig seyn, aber es braucht nicht local, im Brode, im Munde u. s. w. gegenwärtig zu seyn, sondern es können alle jene Versündigungen auch in demjenigen Falle geschehen, wenn mit dem Genuß des Brodes nach Christi Wort eine Mittheilung Christi an den Christen, ein neuer Eintritt in Christi Lebensgemeinschaft verbunden ist, mithin dem Genießenden die Möglichkeit dargeboten ist, in diese reale Vereinigung mit Christo zu treten, und wenn dann der Christ dasjenige, was von seiner Seite nöthig ist, um diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu machen schnöde unterläßt, und somit Christum, der auch für ihn da war, auch mit ihm eine reale Gemeinschaft einzugehen im Begriffe war, von sich stößt.

Wir haben nun schon den eigentlichen Streitpunkt berührt. Es ist die Frage, ob auch von Seiten des Christen irgend etwas geschehen müsse, um die von Christo in den Einsetzungsworten verordnete und an den Genuß von Brod und Wein gebundene Vereinigung mit Christo herbeizuführen? oder ob diese Vereinigung jedenfalls stattfinde, und es vom Verhalten des Christen nur abhänge, ob der Erfolg ein segensreicher sey oder nicht?

Wir gehen noch nicht auf die Beantwortung der Frage ein; denn sie ist noch immer nicht völlig reif. Wir fahren vielmehr fürerst noch ruhig fort, die scholastischen Begriffe und die scholastische Exegese aufzuräumen und richtig zu bestimmen. Wenn, sagen wir, wenn das

Zustandekommen jener realen Vereinigung mit von einem Verhalten des Genießenden abhängt, dann konnte der Apostel Paulus alle jene Worte von dem Nichtunterscheiden des Leibes Christi, vom Schuldigseyn am Leibe Christi u. s. w. schreiben, ohne dabei an eine locale Gegenwart im Brode, an ein Versündigen durch das Essen, an ein Nichtunterscheiden des im Brode gegenwärtigen Leibes zu denken. „Der Unwürdig-genießende unterscheidet nicht Christi Leib und Blut," so konnte er sagen, weil auch diesem Christus sich zu realer Lebensgemeinschaft darbietet, er aber das Brod und den Wein so ansieht, als wäre es gemeine Speise und als handelte es sich dabei nicht um einen Empfang Christi. — „Der Unwürdig-genießende ist schuldig an Christi Leib und Blut", so konnte er schreiben, weil dem Christen alle Sünden und Schulden vergeben sind durch Christi Tod, ausgenommen die Eine Sünde, wenn er Christi Tod selber verachtet und und die in diesem Tode gestiftete Versühnung von sich stößt. Ein solcher wird vor Gott wahrhaft an Christi Leib und Blut schuldig. Wer die Sühnung annimmt, der ist durch seine Sünden freilich ebenso gut, wie jeder andere Mensch, mit Ursache gewesen, daß der Herr den Tod erleiden mußte — denn Er hat ja nicht um seinetwillen, sondern um unsertwillen gelitten — aber weit entfernt, daß die Schuld eines solchen dadurch größer würde, wird sie vielmehr getilgt. Wenn du dagegen das Leiden, das Christus um aller Menschen Sünde und auch um der deinigen willen gelitten hat, nicht annimmst, so bleiben dir nicht nur alle deine anderen Sünden unvergeben, sondern es kömmt nun auch die neue Schuld hinzu, daß du Christum durch diese deine Sünden an's Kreuz zu bringen mit beigetragen hast; du bist schuldig an seinem Leib und Blut. — „Der Unwürdig-genießende isset und trinket sich ein Gericht", so konnte der Apostel sprechen; denn jeder neue Akt einer relativen Zurückstoßung der Gnade ist wesentlich nicht ein Stillestehn sondern ein Rückschreiten, und hat zur Folge nicht etwa bloß, daß man nicht vorwärts schreitet auf dem Wege des Lebens, sondern daß man um einen Grad tiefer in die Sünde hineinsinkt, und dem Verderben um einen Grad näher kommt, und geistlich kränker wird, und sich in geistlichen Schlaf, in Stumpfheit, in Torpidität lullt; man bleibt nicht in statu quo, sondern man ver-

liert einen Theil der Heilsempfänglichkeit, welche man zuvor hatte, und die Annahme des Heiles wird nachher schwerer als sie zuvor war. In der That folgt also auch auf einen unwürdigen Abendmahlsgenuß ein *κρίμα*.

Das alles unter der Voraussetzung, daß auch von Seiten des Genießenden etwas nöthig sey, damit die von Christo angebotene Vereinigung zu Stande komme.

Ob etwas nöthig sey von Seiten des Christen, läßt sich aus 1 Cor. 11, wie wir sehen, nicht enscheiden. Dieser Stelle läßt sich unter beiden Voraussetzungen ein Sinn abgewinnen, wiewohl die Worte *ἔνοχος κλ.* noch besser zu der zuletzt entwickelten Theorie zu passen scheinen.

Die Entscheidung muß sich aus dem Wesen des h. Abendmahles und aus dem Wesen der Lebensgemeinschaft mit Christo, welche die Grundlage und Spitze des h. Abendmahles bildet, ergeben.

Vor allem überzeugen wir uns aber, daß die bisherige Unlösbarkeit des Dilemma's eine nothwendige Folge der bisherigen Ansicht über die Aneignung der durch Christi Tod gestifteten Versühnung war. Die vorzugsweise bei Johannes sich findende Lehre von dem neuen Leben, von dem Eintritt in eine Lebensgemeinschaft mit Christo, von dem Einswerden mit Christo zu Einem makrokosmischen Leibe — die Lehre, daß Christi objektives Verdienst uns nicht äußerlich zugerechnet werde als Fremden, sondern dadurch, daß wir mit Christo in reale Lebenseinheit treten und vor Gott nicht mehr als die Vereinzelten, sondern als die wirklichen Glieder Christi treten — diese Lehre war noch nicht in ihr volles Recht eingesetzt. Der Glauben erschien noch nicht als reales Geboren-werden Christi in uns, sondern mehr als subjektive Erkenntniß, subjektives Fürwahrhalten, subjektive Zuversicht. Der Eintritt einer realen Einheit mit Christo war nicht das Erste in der Heilsordnung, woraus sich alle Erkenntniß, alle Zuversicht, alle Liebe und Heiligung erst entwickelte, sondern als das Erste galt der subjektive Glaube; daraus folgte die Heiligung, und aus ihr als das allerletzte, am spätesten zu Stande kommende die sogenannte unio mystica.

Bei dieser Ansicht ist es freilich nicht anders möglich, als daß jene Frage, ob die Vereinigung mit Christo im h. Abendmahl auch von Seiten des Christen irgend etwas voraussetze, auf zwei ganz verschiedene Arten (und beiderseits schief!) beantwortet wird.

Von der einen Seite wird man festhalten, daß es keine zweierlei verschiedene Arten gebe, mit Christo in Lebenseinheit zu treten, nicht eine centrale und daneben eine peripherische; sondern daß es sich im h. Abendmahle nur um dieselbe Vereinigung mit Christo handeln könne, von welcher auch sonst in der h. Schrift neuen Testamentes die Rede sey. Weil man nun aber diese eine und einzige Vereinigung für die letzte Folge des subjektiven Glaubens und der subjektiven, durch den h. Geist allmählich bewirkten Heiligung hält, so wird man folgerichtig folgenden Proceß annehmen, welcher während eines jeden Abendmahlsgenusses im Gläubigen stattfinde. Der Gläubige, so denkt man, wird vor allem an Christi Tod — nicht ohne Hülfe der Zeichen: Brod und Wein — erinnert und hiedurch zum erneuten Glauben an diesen Tod aufgefordert und veranlaßt. Läßt sich der Gläubige wirklich hiedurch zu einer neuen, momentanen Steigerung und Exaltation seines subjektiven Glaubens bewegen, so folgt daraus, daß in demselben Momente auch neue Triebe der Heiligung in ihm entfacht werden. Er gewährt also dem heil. Geiste erneuten Eintritt in sein Innres; neue Liebe zu Christo durchströmt ihn, und so kann es nicht fehlen, daß er auch in der unio mystica, dem innerlichsten Umfassen Christi, einen bedeutenden Schritt vorwärts thue [1].

---

1) In diesem falschen Sinne hat am klarsten Harchius (de eucharistiae dignitate mysterio et usu, Basel 1573, S. 21) die „Erhebung der Seele in den Himmel" gelehrt. Erst fühle sich der Kommunicant zur Buße bewogen; ulterius pergens denkt er an Christi Leiden; inde fertur impatienti quodam desiderio semel videndi illius unici Dei sui . . . . propterea fide assurgens in coelum et intuens benefactoris sui naturam . . . . omnem illius delineationem in sua mente imprimit, quo fit ut mirabili spiritalisque contemplationis artificio ipse totus sensim exuto seipso in eum transmutetur.

Bei dieser Theorie ist es allerdings nicht Christus, welcher sich dem Gläubigen mittheilt und zu ihm kömmt und in ihn eingeht, sondern es ist der Gläubige, welcher sich in den Himmel hinaufschwingt und sich Christum holt. Man wird es dieser Theorie mit vollem Rechte zum Vorwurfe machen, daß der Glaube hier nicht etwa bloß Bedingung, sondern wirkende Ursache der Vereinigung mit Christo sey, und durch den Glauben, durch eine subjektive Glaubensthat, das Sacrament erst zum Sacrament werde. An sich wäre es nichts, als eine dem Christen gebotene Gelegenheit oder Veranlassung, seinen Glauben zu stärken und graduell zu erheben, und zwar eine Gelegenheit oder Veranlassung, dergleichen sich auch beim Anhören einer jeden Predigt darbietet, so daß das Sacrament vor einer Predigt u. dgl. gar nichts voraus hätte.

Von der andern Seite wird man also im h. Abendmahle eine Vereinigung mit Christo statuiren, welche nicht erst Wirkung und Folge subjektiven Glaubens, welche also von der unio mystica verschieden sey. Während die unio mystica durch den Glauben und die Heiligung zu Stande komme, geschehe die sacramentliche Vereinigung mit Christo ohne Zuthun des Menschen, allein durch Christi einmal gesprochenes Wort, welches in der Consecration wiederholt werde. Durch die Consecration erhielten die irdischen Elemente die neue Kraft, Christi Leib und Blut im Augenblicke des Genusses dem Genießenden zu conferiren. Der Empfang von Christi Leib und Blut erfolge rein in Folge jener Kraft, welche Brod und Wein zum Sacramente macht. Auf das subjektive Verhalten des Menschen komme nichts dabei an. Vom subjektiven Verhalten des Menschen hänge es zwar ab, ob der Empfang des Leibes und Blutes Christi einen segenbringenden oder einen fluchbringenden Erfolg haben werde; der Empfang selber finde aber jedenfalls und ganz ohne subjektives Zuthun des Menschen statt.

Lassen sich nicht auch hier bedeutende Gegenfragen thun? Wir wollen von der exegetischen Begründung dieser Theorie, welche nun schon zur Genüge besprochen ist, nichts weiter erwähnen. Nur folgendes muß berührt werden. Das Sacrament wird nach dieser Ansicht wesentlich zum Sacrament ohne des Menschen Zuthun, ohne eine

von Seiten des Christen zu erfüllende Bedingung, rein und einzig durch Christi Wort. Segenbringend aber wird es durch das Verhalten des Menschen. Der segenbringende Erfolg wird also nicht zum Wesen des Sacramentes mit hinzugerechnet. Das Wesen des Sacramentes wird gesetzt in den bloßen leiblichen Contakt zwischen Christi verklärtem Leibe und dem Leibe des Gläubigen. Das Wesen des Sacramentes und der Zweck oder Erfolg desselben werden auseinandergerissen. Wir sahen aber, daß in den Einsetzungsworten von keiner Vereinigung mit Christo die Rede ist, die für sich selbst eine Bedeutung hätte, sondern nur von einer solchen, welche in der Aneignung der Frucht des Todes Christi ihren Zweck hat. Es wird hiebei auch der Leib und der Geist Christi auseinandergerissen, und der erstere nicht als ein lebendiger, belebter, sondern als eine für sich seyende, indifferente Substanz gedacht [2]).

---

2) Hiegegen hat der Apostat Marcus Antonius de Dominis (de republica ecclesiastica, lib. VI, cp. 5, n. 20 f. in Rudelbach's Ref. Luth. u. Union S. 235 f.) einige Einwürfe gemacht, welche, oberflächlich betrachtet, einigen Schein von Wahrheit haben. Wenn der menschenfreundliche Erlöser auch den Unwürdigen seinen Leib darreiche, so sey dies keine Verunglimpfung des Leibes Christi; „ließ er ja doch vormals denselben Leib von den Händen der Gottlosen geißeln und peinigen" u. s. w. Durch den unwürdigen Genuß werde überdies Christi Leib „so wenig gekränkt, als Gott durch die Sünde der Menschen." Es sey das h. Abendmahl ganz dem analog, daß Christus einst leiblich mit dem Menschen umgegangen sey. Wie jener leibliche Umgang nicht heilsam war ohne Glauben, dennoch aber viele bloß leiblich mit ihm umgingen, ohne geistlich durch den Glauben mit ihm verbunden zu seyn, so bewirke Christus im h. Abendmahle bei Allen eine indistante leibliche Vereinigung mit ihm, die aber nur Vehikel der geistlichen Glaubenseinheit sey, welche letztere keineswegs bei allen hinzukomme. — Diese Argumentation des Apostaten ist ein recht significanter Beweis einer Dialektik, welche keinerlei sophistische Gründe verschmäht, woher sie immer kommen. Das erste Argument ist sichtlich eine Consequenz aus der Lehre von der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi. Uneingedenk, daß „Christus Einmal für uns gelitten hat" und hinfort nicht

Dies ganze Dilemma löst sich ganz von selbst, alsobald wir die scholastische Fassung der Lehre von der rein äußerlichen Heilszurechnung aufgeben und die Schriftlehre von dem neuen Menschen in ihrer Tiefe erfassen. Die Lebensgemeinschaft mit Christo erscheint hier nicht als der letzte, äußerste Erfolg, welcher durch subjektiven

---

leidet, wird das unwürdige Gegessen-werden des Leibes Christi mit den Peinigungen, die Christus bei seinem Tode zu erdulden hatte, in Parallele gesetzt, und wie die Wiederholung des Todes Christi zu einer unblutigen gemacht wird, so wird die Schmach, die der Leib Christi beim unwürdigen Genuß zu erdulden hat, zu einer „Schmach ohne Kränkung" gemacht. Noch enger, wo möglich, ist das zweite Argument mit der römischen Lehre verwachsen. Während nach der heil. Schrift und der evangel. Lehre die Predigt des Wortes die Vermittlung zwischen dem historischen Erlösungswerk und uns, und das Vehikel des Glaubens ist, während die Predigt des Worts an die Stelle des leiblichen Umgangs mit Jesu getreten ist, so soll nach Mark Anton der Glaube zu seiner Basis einen wiederum leiblichen Umgang mit Christo haben, und zwar einen „indistanten," wobei also das mündliche Essen sonderbarer Weise zu einem „Umgang" gestempelt wird! Dies paßt ganz zu der maschinenmäßigen, magischen fides carbonaria, welche nicht an den im Wort gepredigten historischen Christus, sondern an den in der Hostie adorirten magischen, kirchlich-geopferten Christus glaubt! — Unbegreiflich ist es, wie Rudelbach (am ang. Ort) die Unbesonnenheit haben konnte, diese ganze grund-römische Argumentation zu adoptiren! Aber er adoptirt ja auch (S. 256 f.) die ebenso unbesonnene Stelle aus G. Calixt's Animadversionen, wo dieser den unterm Brod verborgenen Leib Christi mit der Leiche (!) eines großen Fürsten vergleicht, welche dem Volke gegenwärtig, jedoch in der Verhüllung eines Sarges, vorgestellt werde, und auf diese Weise eine weit größere Erschütterung hervorbringe, als wenn bloß die Thaten des Fürsten verlesen würden —! Die christliche Kirche hat aber keinen Fürsten im Sarg, sondern einen Fürsten des Lebens, der auferstanden ist, und dessen Leib nicht mehr von seiner Seele und seinem Geiste getrennt, sondern nur von beiden belebt existiren kann. Wo Christi Geist nicht ist, ist Christi Leib nicht. Die Analogien des wiederholten Todes Christi müssen wir uns Namens der evangelischen Kirche verbitten.

Glauben und Heiligung errungen wird, sondern als das allererste, welches mit dem ersten Anfang der Bekehrung schon mitgesetzt ist. Sobald der Mensch an sich selbst verzweifelt, und aus sich herausgeht, und sich auf Christum verläßt, und Christum zu seinem Centrum macht — sich durch den heil. Geist negativ elektrisiren läßt — so kömmt ihm auch Christus entgegen, theilt sich ihm real mit, tritt in centrale Lebensgemeinschaft mit ihm. Wir bemerkten auch noch folgendes. Die Bekehrung zu Christo fällt nicht immer in Einen bestimmten Zeitmoment, sondern projicirt sich zuweilen in eine mehr allmähliche Genesis. Mit der centralen Lebensgemeinschaft Christi wird es dann wohl ebenso stehen. Soweit der Christ aus sich herausgeht, soweit geht Christus in ihn hinein.

Dabei blieben wir früher stehen, und in der That, schon hieraus ergiebt sich unendlich viel. Ist die Lebenseinheit mit Christo nicht das letzte, durch eine ganze Reihe subjektiver Glaubens- und Heiligungs-Akte erst zu erringende, sondern vielmehr gleich das allererste, welches mit der ersten Sehnsucht nach dem Heile, mit der ersten Hingabe an Christum sogleich eintritt, nicht als ein von uns errungenes, sondern als ein von Christo gegebenes — ist diese einmal eingeleitete reale Lebenseinheit, diese Gliedschaft am Leibe Christi, der Grund der einmaligen objektiven Versühnung und zugleich der lebendige Quell aller subjektiven Heiligung, — so sind wir vor allem der Nothwendigkeit enthoben, neben jener centralen Lebenseinheit noch eine andere, peripherische, zu statuiren (welches, wie wir sahen, ohnehin nur Conjektur, und in der h. Schrift keineswegs begründet ist); wir können vielmehr, gemäß dem §. 7 erkannten, ganz ruhig annehmen, daß es sich im h. Abendmahle um dieselbe centrale Lebenseinheit, wie außer dem h. Abendmahle, handle, ohne darum zu der gewiß irrigen Meinung genöthigt zu werden, daß die jemalige Erneuerung und Steigerung jener Lebenseinheit das Produkt einer vorherigen Steigerung des subjektiven Glaubens, das Resultat eines Glaubens-Effort's sey.

Wir „können" annehmen, daß es sich im h. Abendmahle um dieselbe centrale Lebenseinheit handle, welche auch

außer dem Sacramente stattfindet; ja nach §. 7 müssen wir dies sogar annehmen. Aber wie? So empfangen wir ja im heiligen Abendmahle nichts, was wir nicht auch schon außer diesem Sacramente besäßen? So sinkt ja der Werth des heil. Abendmahles auf nichts herab?

Ob dem so sey, ist die Eine wesentliche Frage, welche früher unter dem scholastischen Gewande der Frage nach dem „Genusse der Ungläubigen" sich verbarg.

Wir bemerken hier vor allem, daß es sich ja bei keinem Sacramente um etwas im eigentlichen Sinne anderes, als um jenes auch außer dem Sacrament uns dargebotene Heil handeln kann. Wer auch der Ansicht von einem peripherischen, oralen Essen des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahle huldigen wollte, der würde mit Luther hierin nur ein Mittel, „Vergebung der Sünden" zu erlangen, sehen können, und so bliebe diese, die Vergebung der Sünden, doch am Ende das letzte, höchste, was wir im Sacramente erlangen; aber erlangen wir dies letzte, höchste nicht auch außer dem Sacramente? — Doch davon abgesehen — wird uns in der heiligen Taufe etwa ein anderes Heil versiegelt, als das durch Christi Tod erworbene, in Christi Lebensgemeinschaft bestehende; dasjenige also, welches auch außer der Taufe stattfindet, und überhaupt das alleinige Heil ist? Denn davon haben wir uns am Schlusse von §. 4 überzeugt, daß das Wesen der h. Taufe nicht darin bestehe, dem Täufling die Versicherung zu geben, er habe eine bestimmte Stufe seines subjektiven Glaubenslebens (die der Wiedergeburt) erreicht, sondern ihn in das Ganze des Gnadenbundes ein für allemal einzusetzen, und ihm die Gewißheit und das Anrecht zu verpfänden, daß ihm auf jeder Stufe seiner subjektiven Entwicklung alles dasjenige, was von Seiten des Herrn zu seinem Heile noth sey, gegeben werde. Auch bei der h. Taufe ist also von keiner andern Heilskonferirung, als außer derselben, die Rede; der Mensch empfängt darin nicht eine qualitativ-besondere Gnade, die ihm außerdem fehlt. Schon diese Analogie ist für die Lehre vom h. Abendmahle von Wichtigkeit; man wird wenigstens nicht behaupten dürfen, daß ein Sacrament nur dann wahrhaft Sacrament sey, wenn man darin eine ganz

besondere Art von Gnadengabe, welche außerdem nicht stattfinde, empfange; vielmehr wird zuzugeben seyn, daß ein Sacrament nicht bloß in einem **rem novam accipere**, sondern auch in einem **denuo accipere** bestehen könne. — Ja, wir gehen noch weiter. Es werde einmal ein oraler, peripherischer, specifisch besonderer, nur im heil. Abendmahle vorkommender Genuß des Leibes und Blutes Christi angenommen, so wird man ja selbst dann eingestehen müssen, daß der Christ bei der zweiten, dritten, vierten Abendmahlsfeier u. s. f. nicht **rem novam**, sondern nur **denuo** empfange. Mit der ersten Abendmahlsfeier ist ja dann doch schon eine Vereinigung zwischen ihm und Christo eingetreten, welche imittlerweile unmöglich wieder aufgehört haben kann — oder soll etwa eine jede Sünde den Christen von der Gemeinschaft seines Erlösers so losreißen, daß er nach einer Reihe von Sünden diese Gemeinschaft völlig verloren hat, und neu in dieselbe treten muß? oder wird Christi Leib und Blut consumirt, wie eine endliche, irdische Kraft? beides ist gleich undenkbar! — welche vielmehr noch fortklingt, welche die bleibende Basis der weiteren Entwicklung seines Glaubenslebens geworden ist. Folglich kann er bei der zweiten Abendmahlsfeier in dieser bereits daseyenden Einheit nur bestärkt, nur fester gegründet, nur bereichert werden; er empfängt etwas, was er auch außer dem Momente der Abendmahlsfeier schon besessen hatte.

Doch ist es Zeit, um den Kern der Sache nicht länger herum, sondern entschieden auf denselben einzugehen. Die ganze Frage, ob es der sacramentlichen Würde des h. Abendmahles keinen Abbruch thue, wenn es in demselben sich um nichts als jene auch außer dem h. Abendmahle stattfindende, schon mit der Wiedergeburt und deren ersten Momenten eintretende centrale Lebenseinheit mit Christo handle, diese Frage kann nur gelöst werden, wenn wir das Wesen und die Gestaltung dieser Lebenseinheit selber betrachten. Wir bemerkten früher, daß schon die Genesis dieser Lebenseinheit: die Wiedergeburt, das Herausgehen des Menschen aus sich, das Zueilen auf Christum, sich in eine Zeitlänge und in verschiedene Stadien projiciren könne, indem ja oft nicht alle Seelenkräfte zugleich Christum erfassen, sondern erst ein dunkles Gefühl vom Heile in Ihm sich regen kann, welches

dann später durch mancherlei Stadien zur bewußten Erkenntniß, zur vollendeten Wiedergeburt des ganzen Menschen nach allen seinen Kräften übergeht. Hat aber die Wiedergeburt selber bei manchen Menschen ihre Entwicklungsstadien, wie viel mehr finden solche Statt bei der Entfaltung des durch die Wiedergeburt entstandenen neuen Menschen. Denn das versteht sich ja von selbst, daß mit der Vollendung der Wiedergeburt der neue Mensch noch nicht vollendet ist; vielmehr ist das Ende jener der Anfang dieses. Es giebt zwei Bewegungen in jedem Menschen, eine centripetale, wenn Christus, der zuerst noch außer dem Menschen steht, und ihm ein Fremder ist, von außen her allmählich näher tritt und durch die Thore des Ohres und Herzens immer tiefer eingeht in den Menschen, bis er zuletzt in dessen Innern den Thron besteigt, und sein Centrum wird — das ist die Genesis der Wiedergeburt, an deren Endpunkt der Mensch es sich bewußt ist, daß er nun nicht mehr sein, sondern seines Heilandes eigen sey — und eine centrifugale, wenn der im Centrum des Menschen thronende Herr und König nun allmählich seine Herrschaft ausbreitet über die einzelnen Kräfte und Gebiete der menschlichen Seele und des menschlichen Leibes, und dem alten Adam einen Fußbreit Landes um den andern allmählich abgewinnt, bis zuletzt der ganze Mensch ein reines, heiliges Werkzeug Christi geworden ist — das ist der Proceß des mit der Wiedergeburt beginnenden Glaubenslebens, die Entfaltung der Heiligung, welche zuletzt (nach dem Tode, als der letzten Trennung vom Leibe des Todes) zur Vollendung wird. Daß es einen Grenzpunkt gebe, wo die erstere Bewegung fertig ist und die zweite anhebt, einen Grenzpunkt, wo der Mensch sich's sagt: „Ja Herr, in Dir ist mein Trost", das kann nicht geleugnet werden, obwohl dieser Punkt häufig für andere Menschen nicht sichtbar ist, (weshalb es thöricht ist, von einem Jeden auf methodistische Art einen Rechenschaftsbericht über die geschehene Bekehrung verlangen zu wollen). Hat nun schon die erstere Bewegung ihre Stadien der Entwicklung, wie viel mehr die zweite! Der Kampf des neuen Menschen mit dem alten ist ein sehr complicirter. Es ist wahr, daß aus dem Glauben die Liebe ganz von selber hervorgeht; aber diese voluntas bona existirt in der Wirklichkeit nicht als Ein continuirli-

cher Akt, sondern zersplittert sich in eine Menge disparater volitiones oder Entschlüsse, und der böse Trieb des alten Menschen schiebt seine bösen Entschlüsse zwischen die guten wie Keile ein. Auch ist durch die Sünde die Erkenntniß getrübt, und wird durch den Willen des Fleisches stets veranlaßt, das Böse zu entschuldigen. Der neue Mensch hat auf seiner Seite das Gewissen und das über alle subjektiven Spiegelbilder erhabene geschriebene Gesetz, [3]) eine feste, sichre Norm! Der alte Mensch hat auf seiner Seite den Trieb der bösen Lust und die Selbsttäuschung. Der Wille des Menschen ist es nicht allein, der in diesem Kampfe den Ausschlag giebt. Zwar in jedem einzelnen Entschlusse ist des Menschen Wille frei und deshalb verantwortlich, (verantwortlich auch dann, wenn durch oftmalige Entscheidung für's Böse eine Continuirlichkeit des Bösen sich anbahnt, und die Liebe zum Herrn dadurch erstickt, und Christus wieder aus dem Centrum hinausgedrängt wird, und das Heil verloren geht, welches nicht daher kömmt, daß der erste Glaube nur ein Scheinglauben gewesen, sondern daher, daß der Mensch mit freiem Willen viele einzelne böse Entschlüsse gefaßt hat) — aber daß der Mensch diese Freiheit des Willens hat, daß er nicht bloß Böses, sondern auch Gutes wollen kann, woher kömmt dies? Vom heiligen Geist. Aber wie wirkt der heil. Geist in uns? Wirkt er unmittelbar den einzelnen Sünden entgegen, so daß wenn das Fleisch z. B. zum Diebstahl Lust hat, der heil. Geist diese Lust aufhebt? Dann wäre der Kampf entweder ein mechanischer, wobei der Wille des Menschen gar nicht mehr in Betracht käme, sondern alles davon abhinge, wie kräftig oder unkräftig der h. Geist jedem einzelnen bösen Trieb widerstanden hätte; oder, falls es doch auf des Menschen Wille ankäme, so wäre der h. Geist ein bloßer Gesetzgeber, der dem Willen vorsagte: So sollst du wollen. Ersteres ist eine fatalistische, letzteres eine pelagianische Ansicht.

---

3) Propter veterem Adamum, qui adhuc in hominis intellectu, voluntate et in omnibus viribus ejus infixus residet, opus est, ut homini lex Dei semper praeluceat, ne quid privatae devotionis affectu in negotio religionis confingat, et cultus divinos verbo Dei non institutos eligat. Epit. artic. VI, aff. 3.

Der heil. Geist wirkt nicht unmittelbar dem einzelnen bösen Entschluß entgegen, sondern mittelbar. Der heil. Geist wirkt ein liebendes Ergreifen und Umfassen Christi und ein reales Eingehen Christi in uns. Dadurch ist dann dem Willen die Freiheit gegeben, daß er in jedem einzelnen Falle, wo gute und böse Entschließungen mit einander kämpfen, sich nicht für die böse entscheiden muß, sondern ebenso leicht für die gute entscheiden kann. Der heil. Geist elektrisirt, und zwar zunächst negativ. Dies negative Elektrisiren wäre aber ein völlig nichtiges, werthloses, wesenloses, wenn ihm nicht die ebenfalls durch den h. Geist bewirkte positive Mittheilung Christi an den Gläubigen untrennbar correlat wäre. Diese ist also mit jener zusammengenommen die Basis aller Fortschritte in der Heiligung. Je mächtiger sich die reale Gegenwart des Herrn und Gottessohnes im Centrum des Menschen spüren lässet, desto leichter wird es dem Willen, im Kampfe zwischen gut und bös sich für das gute als für das dem Wesen Christi adäquate zu entscheiden; denn der Wille fällt dem zu, was ihm das Wirklichere dünkt; der Wille wird bestimmt durch Zweck und Tendenz; wo unser Schatz ist, ist unser Herz; wem das Gefühl des unsichtbaren Christus zurücktritt gegen die sichtbare Welt, wem das Zeitliche realer dünkt, als das Ewige, der wird das Linsengericht, das er greifen und käuen kann, dem ungreifbaren Rechte der Gotteskindschaft vorziehen. Alle Möglichkeit eines Sieges über den alten Adam ist dadurch bedingt, daß die Mächtigkeit und Kräftigkeit der Erweisung der Gegenwart Christi in uns in richtigem Verhältnisse stehe zu der Macht und Kraft der Versuchungen in uns.

Diese Versuchungen haben ihre Stadien, und der Kampf wird im Verlaufe nicht leichter, sondern schwerer; denn wenn auch die Macht grober Lüste, die Fessel des Lasters, gebrochen seyn mag, so stellt sich dann List an die Stelle der Gewalt, und in immer feinerer Umhüllung und Verkleidung, mit immer raffinirterem Betruge, mit immer subtilerer Vermischung von Wahrheit und Lüge sucht der Feind der Seele beizukommen. So muß sich auch die Bestätigung der kräftigen Gegenwart des Herrn in uns in gleichem Maaße steigern —

wie ja feine Nebel schwerer vom Lichte der Sonne zerstreut werden, als ein grobes Gewölk. Obgleich also die centrale Lebenseinheit mit Christo eine einheitliche und continuirliche ist, so sind damit bestimmte Steigerungsstadien dieser Einheit keineswegs ausgeschlossen.

Resultirt nun nicht die tiefste und zugleich erhabenste Bedeutung des h. Abendmahles? Wenn im Kampfe des neuen Menschen mit dem alten alles in einem steten Schwanken und einer steten Unruhe begriffen ist, durch welche selbst die Gewißheit, mit Christo eins zu seyn, mithin an der Versöhnung durch ihn Theil zu haben, gefährdet oder alterirt werden kann, so bilden die Abendmahlsfeiern felsenfeste Angelpunkte des Heiles. Auch hier zwar wird ebensowenig, wie bei der Taufe, die Versicherung gegeben, daß ein bestimmter Grad des subjektiven Glaubenslebens erreicht sey — wie ließen sich auch da einzelne Grade so bestimmt definiren? geht nicht die Entwicklung in jedem Individuum ihren andern, ihren eigenthümlichen Gang, so daß bei dem einen die Entwicklung der Erkenntniß der des Gemüthes voraneilt und umgekehrt u. dgl.? — aber darum bleiben die Abendmahlsfeiern doch felsenfeste Angelpunkte! Nicht daß etwa dem Menschen nur die Versicherung gegeben würde, Christus sey auch für ihn gestorben; nicht daß er etwa nur die Gewißheit empfinge, daß ein neuer Mensch auch in ihm überhaupt im Werden begriffen oder überhaupt vorhanden sey; nicht daß etwa durch die neue Erinnerung an Christum, durch die neue Aufregung des Glaubens oder der Liebe die Einheit mit Christo hintennach und von Seiten des Menschen erhöht und gesteigert würde; sondern, wie wir am Schlusse des vorigen sagten „der Genuß des h. Abendmahles hat eine wahrhaftige, centrale, persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo zur Folge", so bestimmen wir dies nun näher dahin, daß wir sagen: der Genuß des heil. Abendmahles hat eine Steigerung der realen, mächtigen, kräftigen Gegenwart Christi in uns — eine Steigerung der Lebenseinheit mit Christo — so zur Folge, daß dieselbe mit dem Abendmahlsgenusse wirklich eintritt. Und hiedurch wird eo ipso a) unser ein für allemal vorhandener Antheil an der durch Christi Tod einmal erworbenen Sühne

neu versiegelt, und b) uns zu unserer allmählich wachsenden Heiligung neue Kraft (d. i. neues Gefühl der mächtigen Gegenwart Christi in uns) verliehen.

Nun wird uns auch noch ein wichtiger Punkt in der Einsetzung des h. Abendmahles deutlich. Warum zerfällt die Handlung in das Essen des Brodes und das Trinken des Blutes, wenn doch jene centrale Einheit eine einige, ungetrennte ist? Der Grund ist wahrlich leicht einzusehen und liegt wohl schwerlich allein darin, daß Jesus die gewaltsame Trennung des Blutes vom Leib recht significant habe nahelegen wollen. Es sind im h. Abendmahle die beiden Momente innig verbunden: die Lebenseinheit mit Christo, welche ihren Zweck hat in der Aneignung der objektiven Versühnung, und die objektive Versühnung, welche bedingt ist durch Lebenseinheit mit Christo. Wenn Christus nun von seinem Leibe spricht, so ist hier die Idee der Lebensgemeinschaft die überwiegende. Der Leib ist das organische Ganze. Die Hauptidee ist, daß der Christ, indem er Theil erhält an dem durch Christi gebrochenen Leib gestifteten Bunde, nun eben selbst Ein Leib mit Christo wird. Wie das der Apostel Paulus auch 1 Cor. 10, 17 selber so auslegt. Wenn Christus von seinem vergossenen Blute spricht, so ist hier die Idee der anzueignenden Sühne die überwiegende. Vergießen des Blutes ist Tod, ist Opferakt. Die Hauptidee ist, daß der Christ, indem er in den Bund der Lebenseinheit mit Christo aufgenommen wird, Theil erhält an der erworbenen Versühnung. Die beiden Momente des h. Abendmahles sind so auch äußerlich nebeneinandergelegt, und doch wieder ihre untrennbare Einheit so klar vor Augen gestellt.

Wenn wir nun sagen, daß beim einzelnen Abendmahlsgenusse eine sofortige Steigerung der Lebenseinheit mit Christo stattfinde, welche nicht erst Resultat eines menschlichen Glaubensefforts, sondern unmittelbare Gabe und Mittheilung Christi sey, so wollen wir damit die Steigerung des subjektiven Glaubens und der Liebe, welche bei einer gesegneten Abendmahlsfeier gewiß nicht ausbleibt, keineswegs völlig losreißen von jener innerlichen Mittheilung Christi; nur betrachten wir diese nicht als Wirkung jener, sondern umgekehrt. Dadurch, daß der Herr uns mit neuer Fülle seiner allmächti-

gen Gegenwart heimsucht, also daß der Einzelne fühlt, sein Herr sey ganz sein, und er gehöre ihm, dadurch wird dann der christliche subjektive Glaube überhaupt belebt, und die Liebe, des Herrn neue, mächtige Nähe spürend, doppelt entfacht.

Wir können also alles gesagte ganz kurz so zusammenfassen: Besteht der Abendmahlssegen in einer Steigerung der Lebenseinheit mit Christo, so setzt das h. Abendmahl das Vorhandenseyn einer solchen Einheit, also einen **Glaubenszustand**, voraus. Nimmermehr aber wird es zum Sakramente durch eine **Glaubensthat**.

Daß alsbald mit der Taufe jene „centripetale Bewegung" beginne, deren Ende die vollendete Wiedergeburt sey, haben wir §. 4 gesehen. Gesetzt, daß ein Christ zum Genusse des h. Abendmahls gelangt, ehe noch die Wiedergeburt vollendet ist, ehe noch die centrifugale Bewegung begonnen hat, so ist doch auch hier schon ein Zustand einer werdenden Lebenseinheit mit Christo gegeben, welcher der Steigerung fähig ist. Der Segen des h. Abendmahles wird dann darin bestehen, daß Christus dem Centrum des Menschen um einen Grad näher rückt, daß also die werdende Lebenseinheit mit ihm näher an die seyende Lebenseinheit hinanrückt.

Ueberhaupt wird der Segen des h. Abendmahles ein sehr verschiedener seyn, und ganz davon abhängen, welches Stadium des neuen Menschen bisher vorhanden war. Bei wem der neue Mensch noch embryonisch schlummert, bei dem wird er der Geburt näher gebracht werden; bei wem der neue Mensch noch ein zartes Kind ist, bei dem wird er dem Jünglingsalter in Christo, bei wem er ein Jüngling, dem Mannesalter um einen Grad näher gerückt werden. Genug — und das ist bei allen gleich — es tritt eine graduelle Steigerung der bisherigen Lebensgemeinschaft mit Christo ein. —

Allein mit allem dem bisher gesagten ist doch noch nicht alles dasjenige beantwortet, was in der scholastischen Frage nach dem „Genusse der Ungläubigen" sich verbarg. Die eine Frage zwar, inwiefern im heil. Abendmahl dieselbe centrale Vereinigung mit Christo stattfinde, welche schon vor dem heil. Abendmahle da war, und wiefern

dann dennoch der Christ nicht bloß eine Versicherung eines bereits vorhandenen erhalte, sondern etwas Neues empfange diese Frage glauben wir gelöst zu haben. Wie es nun aber mit denen stehe, welche noch gar keinen Anfang einer Bekehrung gemacht haben, sondern, wenn sie das h. Abendmahl mitfeiern, nur der Sitte und den Dehors folgen, — also den habituell Leichtsinnigen —, und wie es mit denen stehe, in welchen zwar ein neuer Mensch vorhanden ist, die aber in einem einzelnen Falle leichtsinnig und unbußfertig dem Tische des Herrn nahen, dies ist noch zu erörtern.

Daß der erste Eintritt einer Lebenseinheit mit Christo nicht einseitig von Seiten des Herrn eintritt, sondern durch ein Hinausgehen des Menschen aus sich, durch eine Bedürfniß nach Erlösung, durch eine Sehnsucht nach dem Heile mit-bedingt ist, steht nach dem §. 3 entwickelten unzweifelhaft fest, und es kann auch gar nicht anders seyn, da ja sonst die Enstehung des neuen Menschen, die Wiedergeburt, zu einem magischen oder fatalistischen Akte herabsinken würde. Zwar die Genesis der Wiedergeburt, jene „centripetale Bewegung" kann und wird und muß mit einer Geistesmittheilung oder Geisteserregung von Seiten Christi beginnen (welches wir geistliche Empfängniß nannten, und für die Kindertaufe willig zugaben) allein das, was Jesus Wiedergeburt nennt, kömmt nicht zu Stande ohne Mitwirkung und eigene entgegenkommende Bewegung des Menschen. Nun entsteht die Frage: Wenn der Eintritt einer Lebenseinheit zwischen Christo und uns bedingt ist durch ein Herausgehen des Menschen aus sich, oder wenn mit andern Worten Christus in dem Augenblick, wo wir uns auf ihn als auf unserm Centrum zustürzen, zu uns und uns entgegen kömmt, und unser reales Haupt wird, und uns wirklich zu Gliedern macht, und in organische Lebenseinheit mit ihm setzt — wird dann nicht auch jede Steigerung seiner Lebensbethätigung in uns (seiner heiligenden Kraft; denn die Rechtfertigung ist ja mit dem ersten Eintritt der Lebenseinheit ein für allemal gegeben) bedingt seyn durch ein neues Umfassen Christi, durch ein neues Hinzueilen auf ihn?

Man könnte diese Frage allenfalls mit Ja beantworten, in einem gewissen Sinne nämlich; man könnte sie mit mehr Rechte geradezu

verneinen; am besten ist es, sie einer genaueren, analytischen Erörterung zu unterwerfen.

Zuvörderst überzeugen wir uns, daß es sich bei dem ersten Eintritt jener Lebenseinheit um die Geburt eines neuen Menschen handelt, bei der einzelnen Abendmahlsfeier aber nur um die Fortsetzung des Kampfes des neuen Menschen mit dem alten. Dort ist es nöthig, daß der Mensch sein Centrum wechsle, und aus sich selbst herausgehe und auf Christum zueile. Hier ist von einem solchen Akte keine Rede; Christus ist schon im Menschen; er ist schon innerstes Centrum geworden; es handelt sich nicht mehr um eine Aufnahme Christi von Seiten des Menschen, sondern darum, daß der im Menschen schon gegenwärtige Christus demselben neue Heiligungskräfte, neue kräftige Bestätigungen eben jener Gegenwart verleihe. Wenn wir also vom ersten Eintritt jener Lebenseinheit mit Recht behaupteten, daß sie nicht ohne Mitwirkung und eigene Bewegung des Menschen zu Stande komme, so folgt daraus noch nichts für die Steigerungsstadien dieser Lebenseinheit.

Nichtsdestoweniger wird diese Steigrung nie ex opere operato und ohne Rücksicht auf das subjektive Verhalten des Menschen eintreten, wie das ja schon in dem 11ten Kap. des ersten Corintherbriefes liegt. Aber was muß der Mensch von seiner Seite dazuthun?

Muß er durch positive Anstrengung seinen Glauben ängstlich bis zu einem gewissen Grade von Lebendigkeit zu steigern suchen, und seine Liebe, seine Heiligung desgleichen, wähnend, daß die Steigerung der Lebenseinheit mit Christo eine Folge der Steigerung des subjektiven Glaubens oder der subjektiven Heiligung sey? — Nimmermehr, das haben wir längst widerlegt. Das Vorhandenseyn eines Glaubenszustandes wird vorausgesetzt; nimmermehr aber wird das Sacrament zum Sacramente durch eine Glaubensthat. Nicht dadurch, daß wir erst uns Christo ähnlich machen, gelangen wir zur Einheit mit ihm; sondern Er ist's, der entweder (wenn die Wiedergeburt noch nicht vollendet ist) zu uns herabkömmt, falls wir uns nach ihm sehnen, oder (bei Wiedergeborenen) seine bereits vorhandene Gegenwart neu-kräftig bethätigt.

Also wird bei den ersteren namentlich, und doch wohl auch bei den letzteren, eine Sehnsucht nach Christo, ein Herausgehen aus sich selbst, mit einem Worte ein Akt der Buße nöthig seyn? — Ganz gewiß. Der Apostel bezeichnet diesen Akt mit dem Namen der Selbstprüfung. Allein auch hier wieder muß einem Mißverständnisse vorgebeugt werden. In Holland war es einmal Mode, Jahre lang sich vom Tische des Herrn entfernt zu halten, aus Furcht, man habe noch nicht ernstlich genug Buße gethan, sey also unwürdig. Von einer solchen selbsterfundenen, in der h. Schrift nirgends vorgeschriebenen Buß-Peinigung, von einer solchen gemachten Buße, von deren Grad und Lebendigkeit der Empfang Christi abhängen soll, von einer solchen Buß-That, welche der „Glaubensthat" ganz correlat wäre, und wo der Mensch sich erst selbst reinigen müßte, um sich zu Christo hinaufzuschwingen, kann wahrlich die Rede nicht seyn, wie überhaupt von keinem subjektiven Effort. Die Selbstprüfung stellt der Apostel ganz einfach in Gegensatz zu dem Verhalten derer, welche bei der Abendmahlsfeier weder an ihren Herzenszustand überhaupt, noch an die Bedeutung des h. Abendmahles und an Christum denken, welche also den Tisch des Herrn als einen gemeinen Tisch betrachten. Die Buße und Selbstprüfung, durch welche der Empfang Christi im heil. Abendmahle bedingt ist, besteht also in nichts weiter, als daß im Christen ein Andenken an Christum und an die Bedeutung des h. Abendmahles, und eine Sehnsucht nach Gnade und Lebenseinheit überhaupt vorhanden sey und auch im Momente der Feier nicht durch weltliche Gedanken zurückgedrängt sey. Es wird gefordert, daß der überhaupt vorhandene **Glaubenszustand** auch in diesem Momente **fortklinge**. Nicht eine positive Erregtheit eines Bußkrampfes oder Glaubenskampfes verlangt die heil. Schrift — so daß ein jeder Communicant in Angst seyn müßte, ob er genug gekämpft habe, um Christum vom Himmel zu sich niederzukämpfen — sondern nur das Negative, daß der überhaupt und bisher schon vorhandene Glauben an den Herrn und die Sehnsucht nach dem Heiland und die Gesinnung, welche nicht in sich selbst, nicht in der eignen Vortrefflichkeit, der eignen Kraft, sondern in Christo den Fels und das Centrum des Heiles und Lebens sieht, daß, sage ich, diese

überhaupt vorhandene Gesinnung auch jetzt da sey, und nicht durch Rückfall in fleischlichen Leichtsinn hinweggedrängt sey.

Wo letzteres stattfindet, wo der Mensch leichtsinnig zu des Herrn Tische tritt, das Herz voll von weltlichen Gedanken, ohne Liebe zum Heiland, ohne Andenken an Christi Tod, da empfängt der Mensch Minderung der Lebenseinheit mit Christo, anstatt Steigerung. Er isset und trinket sich ein Gericht, und wird schuldig an Christi Leib und Blut, weil er den in Christi Tod gestifteten Bund der Versühnung, weil er die Gemeinschaft mit Christo von sich stößt.

Das heil. Abendmahl setzt also voraus:

a) daß ein (im Werden begriffener oder bereits geborener) neuer Mensch, mithin ein Glaubenszustand vorhanden sey, und daß:

b) dieser Zustand auch im Momente des Empfanges des heil. Abendmahles fortklinge, und nicht durch positiven Leichtsinn verdunkelt sey.

Wo das letztere fehlt (bei momentan Leichtsinnigen) oder wo sogar das erstere mangelt (bei habituell Leichtsinnigen, absolut Ungläubigen) da tritt statt des Segens ein Gericht ein.

Wo beides stattfindet, tritt nicht bloß eine Besieglung der vorhandenen Lebenseinheit mit Christo, und der hiemit ein für allemal gesetzten Gewißheit der Versühnung, also eine Stärkung des Glaubens, sondern auch eine Steigerung des bisher vorhandenen Grades der Lebenseinheit mit Christo, eine Steigerung der Heiligungskräfte ein.

Die aber, welche in organischer Lebenseinheit mit dem Herrn stehen, stehen auch in Lebens- und Liebes-Einheit unter einander, weil sie sich als Eines Herren eigen, als Eines Leibes Glieder wissen.

Von dieser Gemeinschaft der Gläubigen redet der Apostel Paulus 1 Cor. 10, 16—17. Vor der Theilnahme an Götzenopfern warnend, sagt er, daß das gesegnete Brod des Abendmahles eine *κοινωνία* an Christi Leib sey, (woraus sich von selbst die Folgerung ergiebt, daß die *κοινωνία* am Leibe Christi und die *κοινωνία* an dem Götzen-Wesen einander ausschließen.) Scholastische Erklärungen in diese einfachen Worte zu legen, ist unnütz; daß „das Brod ist die

Gemeinschaft ꝛc. ꝛc." nicht heiße: „das Brod steht in einer localen Gemeinschaft mit Christi Leib", ist wohl klar; der Gedanke ist: „wer am Brode Theil hat, tritt in Gemeinschaft mit Christo; durch den Genuß des Brodes tritt man in Gemeinschaft mit Christo." Wichtiger, als alle Scholastik der Welt sind aber die beigefügten Worte des 17. Verses: *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.* Die Christen, welche Alle durch das Eine Brod des h. Abendmahles, durch die Lebenseinheit mit dem Einen Herrn und Haupte, Christo, verbunden sind, sind schuldig, nach außen hin, dem heidnischen Wesen gegenüber, als Ein Leib dazustehen, und als Ein Organismus zusammenzuhalten. Was wohl nicht ohne Bezug auf die corinthischen Schismen gesagt seyn mag. Diese Worte gelten auch für uns. Wahrlich alle Discussionen über das heil. Abendmahl sollten mit dem Gedanken an diese Worte beginnen; durch die **Liebe** würden wir der **Wahrheit** viel schneller auf den Grund kommen.

Zweites Kapitel.

Dogmatische Fixirung der Schriftlehre.

§. 9.

Die Schriftlehre und die Ideen der Gegenwart.

Ist eine Lehre aus der heil. Schrift klar entwickelt, so ist sie von Seiten der objektiven Wahrheit vollendet. Doch ist sie damit noch nicht zum Dogma geworden. Sondern, weil die Schriftworte nicht bloß wiederholt, sondern die Schriftlehre mittelst anderweitiger, moderner Redensarten, Vorstellungen, Begriffe und Kategorien ausgedrückt und in die subjektive Sprache des die Lehre Behandelnden gleichsam übersetzt und mit den Ideen des Theologen in innerlichen Contakt gesetzt ist, so hat die also behandelte Lehre von dieser Seite her noch etwas subjektives an sich, und es entsteht die Frage, ob die angewendeten Kategorieen, die zur Erläuterung und Durchdringung des Schriftwortes angewendeten Begriffe, die vom Theologen mitgebrachten substantiellen Ideen nicht etwa nur subjektiv seyen im schlimmen Sinne, d. h. bloße Meinungen, bloße Voraussetzungen, denen zufällig vielleicht einer oder der andere beistimmt, die aber vom Strom der Weiterentwicklung der Theologie nicht anerkannt sondern hinweggeschwemmt werden?

Erst wenn diese Vorstellungen, Begriffe und Ideen gerechtfertigt sind als nothwendig und wesenhaft, erst wenn die Voraussetzungen, auf deren Basis die Schriftlehre entwickelt wurde, begründet sind, erst wenn also auch die Form, unter welcher der objektive Gehalt der

Schriftlehre ausgesprochen ist, als ebenfalls objektiv sich erwiesen hat, erst dann wird die Lehre zum Dogma.

Sie wird nicht zum Dogma durch kirchliche Autorität; denn umgekehrt sind alle Dogmen, bevor sie kirchliche Autorität erlangt haben, erst theologisch herausgearbeitet worden. Zum Dogma ward jegliche Lehre dadurch, daß sie nicht bloß subjektiver Einfall eines Einzelnen war, sondern Aufgabe einer Zeit, gelöst durch die Arbeit einer ganzen Zeit, auf der Basis einer zuvor gewonnenen Erkenntniß. So wird sich ein Dogma vom heil. Abendmahl gestalten, nicht durch den Willen einer Generalsynode oder eines öcumenischen Concils, sondern weil die Unionsversuche sammt den Reaktionen dagegen den allgemeinen theologischen Geist auf diesen Punkt hingelenkt haben, und mehr noch, weil die früher nicht vorhandenen Prämissen, welche zur vollen Lösung dieser Aufgabe vonnöthen sind, jetzt in der Gegenwart gegeben sind. Wird diese Lösung, zu welcher hier ein Versuch gemacht werden soll, vollendet — wird also die Lehre zum Dogma geworden seyn, so wird die kirchliche Autorität nothgedrungen von selber dazu kommen in irgend einer Form; denn die Kirche macht nicht Dogmen, sondern erkennt sie an.

Soll also unsere Lehre Dogma werden, so muß sie als die Aufgabe der gesammten Gegenwart begriffen, d. h. mit den übrigen theologischen Problemen der Gegenwart in organische Verbindung gesetzt werden. Wir fanden im ersten Kapitel die Abendmahlslehre in engstem Zusammenhang mit der sonst in der heil. Schrift vorkommenden Lehre von der Versühnung, und diese Basis der Abendmahlslehre setzten wir als begründet und anerkannt voraus. Gerade dieser Mittelpunkt alles Christenthums ist aber der Gegenstand der bedeutendsten Discussionen geworden. Nicht eher dürfen wir uns schmeicheln, die Abendmahlslehre ihrer Idee gemäß entwickelt zu haben, als bis wir die Wahrheit der Versühnungslehre erforscht haben. — Den Mittelpunkt der Abendmahlslehre bildet das Verhältniß Christi zu uns. Die Person Christi ward früherhin confessionell verschieden aufgefaßt; noch großartiger sind die Differenzen in den Kämpfen neuerer Zeit. Durch letztere ist der Weg zu einer tiefsten, fundamentalen Ergründung dieser Lehre angeregt, wobei sich dann auch die

älteren, confessionellen Differenzen von Grund aus heben. — Wir gingen im ersten Kapitel von einer sehr breiten Basis aus, um die Schriftlehre vom heil. Abendmahle allseitig zu durchdringen; wir betrachteten sie als eine genetisch gewordene, in welcher sich der Reichthum aller Momente der alttestamentlichen Theologie wiederfände als in seiner einheitlichen Culmination. Wir dürfen jetzt eine ebenso breite Basis nicht scheuen. Wenn wir dort von der geschichtlichen Vergangenheit ausgingen, und von den ersten Grundlegungen alttestamentlicher Theologie vorwärts schritten, so müssen wir jetzt von dem theologischen Bewußtseyn der Gegenwart, von den jetzigen Ideen aus, rückwärts schreiten.

Es ist aber in dem geistigen Leben der Gegenwart eine doppelte Thätigkeit, eine doppelte Methode des Denkens angelegt. Mit Kant sehen wir eine kritische oder analytische Denkweise beginnen, welche das in jedem Menschen gleicherweise gegebene, allgemeine — die Thatsachen des Bewußtseyns — zum Gegenstande der Reflexion macht, und aus diesen allgemeinen Thatsachen auch wohl gar (wie bei Hegel) die concrete Welt zu construiren sucht, indem sie das Besondere als bloßes Erscheinungsmoment des Allgemeinen faßt.

Wir sehen von diesen letzteren Versuchen ab; wir sprechen es (vorab als unsere ohnmaßgebliche Ansicht) aus, daß diese Denkweise ihren Beruf habe, aber nur dann, wenn sie in den Thatsachen des Bewußtseyns, in dem, was jedem Menschen angeboren ist, nicht die Lösung aller Räthsel zu finden wähnt, sondern nur die Räthsel selber, auf welche dann erst die Geschichte die Antwort giebt.

Die Philosophen der entgegengesetzten Richtung gehen von dem Concreten, Geschichtlich-gegebenen aus; sie halten alle Philosophie, welche sich auf Betrachtung der Thatsachen des Bewußtseyns beschränkt, für subjektiv und trüglich; sie begreifen die Geschichte in ihrer Idee, und die Idee aus der Geschichte; das Geschichtliche ist ihnen Autorität dessen, was für wahr erkannt werden muß.

Auch diese Denkweise hat ihre Berechtigung, aber nur dann, wenn sie das subjektive Bewußtseyn anerkennt als ein gesetzmäßiges, innerlich lichtes, als das Auge, das die objektive Welt beschaut, und das allein fähig ist, in dieser Welt die Sonne aufzufinden, —

wenn sie anerkennt den Richter in der Brust, um deß willen wir Wahrheit für Wahrheit halten.

Wird uns nämlich von der letzteren Seite gesagt: „Die Philosopheme, welche von der Betrachtung jener in jedem Menschen von „Geburt an vorhandenen, allgemeinen Thatsachen des Bewußtseyns „ausgingen, haben es zu keinem einheitlichen Resultate gebracht, noch „bringen können, und was noch mehr ist, sie haben die gegebene „concrete Welt nicht zu begreifen vermocht; eine Philosophie, welche „die wahre ist, muß die Geschichte begreifen und vor allem deren „Mittelpunkt" — so bedarf dies doch einiger Restrictionen. Auch die Betrachtung der Geschichte kann subjektiv seyn. Ueberhaupt entflieht ein Philosoph dadurch nicht der Subjektivität, daß er dieselbe nicht zum Objekte seiner Philosophie macht. Mag immerhin die objektivste Geschichte das Objekt seines Denkens seyn, sein Denken selbst bleibt darum subjektiv; und ein infallibler Denker ist noch nicht aufgefunden. Da sich alles menschliche Erkennen in steter Fortentwicklung befindet, so ist keiner, der irgend ein Objekt — Bewußtseyn oder Geschichte — absolut begriffen hätte; immer ist noch ein Fortschritt möglich; jedes System, auch das, welches die Geschichte begreifen will, hat in dieser Thätigkeit des Begreifens etwas subjektives an sich.

Mit dem Begriffe subjektiv muß man überhaupt vorsichtig seyn. Es giebt zwei ganz verschiedene Begriffe, welchen der des Subjektiven entgegengesetzt wird. Subjektiv ist dasjenige, was nur dem Individuum angehört, und keine allgemeine Geltung hat, das „nur=subjektive", das bloße Meinen, das zufällige, irrthümliche. Dem entgegen ist objektiv das reale, in der Natur der Dinge und des Geistes selbst begründete. Daß z. B. ein jeder Mensch ein Gewissen hat, ist in diesem Sinne eine objektive Wahrheit und nicht eine subjektive Meinung. — Subjektiv kann aber auch dasjenige genannt werden, was zur Persönlichkeit gehört, und ihm steht dann das bloß=objektive, das historische oder faktische im schlechten Sinne gegenüber. Daß ich ein Gewissen habe, ist dann eine subjektive — d. h. mir innerlich gewisse, von meiner Persönlichkeit nicht zu trennende — Erfahrung; daß dort eine Eiche gefällt ist, ist in

hätte, ehe er an die Stillung desselben, an das Erlösungsfaktum, glaubte. Sondern das historische Wort von diesem historischen Faktum hat schon von allem Anfang an zur Läuterung und Regulirung des Bedürfnisses mitgewirkt.

In der Wissenschaft ist es nicht anders. Die Thatsache der Erlösung durch Christum als der Mittelpunkt der Weltgeschichte wird nicht als die Wahrheit erkannt durch bloße Philosophie der Geschichte mit Hintansetzung der Philosophie des Bewußtseyns; sondern der innerste Bestimmungsgrund, das Christenthum als die Wahrheit zu erkennen, ist ein (im guten Sinne) subjektiver. Im Bewußtseyn liegt die Wahrheit, in deren Lichte die Geschichte erst licht wird; das subjektive Augenlicht allein läßt uns die Sonne als das Licht der Welt erkennen. Aber die Philosophie des Bewußtseyns, welche auf jene innere Wahrheit reflektirt, darf sich nicht losreißen von der Berücksichtigung der Geschichte, deren Macht im Bewußtseyn sich zugleich mit den angeborenen Thatsachen des Bewußtseyns äußert.

Zwei große Bewegungen kommen sich entgegen. In ihrem Zusammenwirken, in ihrem polarischen Pulsschlage liegt die Erkenntniß der Wahrheit. Wenn wir die Grundideen des Christenthums, worauf die Abendmahlslehre basirt ist, so betrachten wollen, daß sie als die Probleme der gegenwärtigen Wissenschaft erscheinen, und daß ihre Lösung Bedeutung gewinnt für die Weiterentwicklung der Wissenschaft selber, so dürfen wir nicht hoffen etwas zu leisten, solange wir uns der einen dieser beiden geistigen Bewegungen allein in die Arme werfen. Es müssen sich vielmehr einerseits jene höchste Thatsache des Bewußtseyns, das Bedürfniß einer Erlösung, und andrerseits jener Mittelpunkt der Geschichte, die historische Person Christus, einander antworten. Hiedurch allein dürfen wir diejenigen Verunstaltungen der Wahrheit zu überwinden hoffen, welche in Einseitigkeit ihren Grund haben.

Daß sich das Erlösungsbedürfniß — oder wie es erscheint als Gegenstand philosophischer Reflexion: die Idee einer Erlösung, wesentlich selbst als Idee einer Versühnung bestimme, haben wir vorerst zu erkennen, indem wir die analytische Methode

einschlagen, und die Thatsachen des Bewußtseyns zum Objekt und Inhalt unseres Denkens machen, so doch, daß die Geschichte uns Korrektiv bleibt.

Sodann gehen wir auf die historisch in der Geschichte und heil. Schrift gegebene Erscheinung der Person Christi ein, und versenken uns in die objektiv gegebene Idee des Gottmenschen, so doch, daß die subjektive Idee der Erlösung unser Auge leitet, auf daß wir nicht in Willkühr, d. i. in Gnosticismus, versinken, welcher Christum auffaßt ohne Bezug auf die Erlösung.

Das Werk Christi ist dann die absolute Wahrheit, welche wir glauben — nicht um unserer innern Geisteserfahrung allein willen — auch nicht auf Autorität der Geschichte allein hin — sondern weil subjektive und objektive Wahrheit sich hier absolut decken.

Von dieser Basis aus zur Abendmahlslehre zurückschreitend, finden wir dann nicht allein manche Schwierigkeit gelöst, welche die Scholastik alter Zeit in diese Lehre gebracht hat, und nach Gottes Rathschluß und den Entwicklungsgesetzen menschlichen Denkens bringen mußte, sondern die Lehre vom heil. Abendmahl erscheint uns dann, wie als Krone der gesammten Schriftlehre von der Erlösung, so als Krone aller unserer Erkenntniß der Wahrheit, als die tiefste Tiefe aller Weisheit und als Lebensferment und Erlöserin unserer noch so zerrissenen evangelischen Theologie.

---

§. 10.

Die Idee der Versühnung.

Eine jede analytische Philosophie gelangt am Ende zu keinem anderen als eben demjenigen Resultate, welches schon in dem ersten Probleme, wovon ausgegangen wurde, als positive Beimischung, als thetische Voraussetzung enthalten war. Wenn Kant fragt, ob

synthetische Urtheile a priori möglich seyen, so ist in dem bloßen Begriff eines synthetischen Urtheils schon das Urtheil mit enthalten, daß das erkennende Subjekt mit dem zu erkennenden Objekte nicht-identisch sey, ein Urtheil, welches dann als das wesentliche Resultat am Ende der Kritik der reinen Vernunft wiederkehrt. Wenn Hegel von dem Problem ausgeht, zu dem absoluten Wissen zu gelangen, so liegt in dieser Frage nach dem absoluten Wissen schon das Urtheil, daß eben dies absolute Wissen das höchste zu erstrebende, das Ziel der Philosophie, sey, und so kommt dies System, welches sich das Wissen zum Ziele gesteckt hat, richtig bei diesem Ziele an, nämlich bei dem Resultate, daß ein jeder faktische, im Leben und in der Geschichte vorhandene Standpunkt „überwunden“ sey (der des Bösen nicht ausgenommen) alsobald er „begriffen“ ist.

Es stimmen darin alle Philosophen überein, daß man kein Axiom aufstellen dürfe, welches nur auf einer individuellen Erfahrung oder Meinung des einzelnen Philosophen beruhte, sondern natürlich nur solche Sätze, welche eine allgemeine Geltung haben, und auf Anerkennung von Seiten Aller Anspruch machen können. Man kann zugestandenermassen eine philosophische Abhandlung mit dem Satze beginnen „daß das Subjekt ein Objekt, eine Welt außer ihm, wahrnimmt“; denn diese Thatsache ist im Bewußtseyn eines Jeden vorhanden; nicht aber mit dem Satze: „Es ist mir immer so vorgekommen, daß der Wille sich mehr vom Gefühl als vom Verstande „leiten lasse“, denn dies wäre eine subjektive Ansicht, welche, um auf allgemeine Geltung Anspruch zu haben, erst aus anderweitigen, allgemein anerkannten Prämissen bewiesen werden müßte. — Warum nun aber, fragen wir, warum ist man so ängstlich, bei der Aufstellung von Axiomen und doch so leichtsinnig bei der Aufstellung von Problemen? Der Philosoph stellt nur solche Sätze oder Antworten auf, welche jeder Mensch mit ihm aufstellen kann — warum stellt er denn nicht auch nur solche Fragen auf, welche jeder Mensch mit ihm aufstellen könnte? warum sind nicht auch seine Probleme so allgemein, daß sie Problem eines Jeden seyn und werden könnten? — Warum mischt man den Problemen unvermerkt individuelle oder besondere Voraussetzungen bei? Warum fragst du nach

dem absoluten Wissen? warum machst du nicht diejenige Frage, welche der Brust eines jeden Menschen eingeboren ist, zu dem Ausgangspunkte deines Systems? Schon hier reißt sich die gewöhnliche analytische Philosophie von der *Geschichte*, als ihrem Korrektiv, los, und indem der Philosoph zwar in der Antwort sich an's allgemein anerkennbare hält, in der Frage aber von allen andern Menschen und deren (in der Geschichte hervorgetretenen) Bedürfnissen und Problemen abstrahirt, geräth er in die Subjektivität im schlechten Sinne, d. h. er mengt in sein Problem einen ihm individuell gültigen Satz: er fragt nach dem, was ihn individuell, oder ihn und seine Schule, *interessirt*.

Eine wahre analytische Philosophie muß aber schon in dem ersten *Problem* allgemein-menschlich seyn. Sie darf nicht ausgehen von einem besonderen, sie muß ausgehen von dem *absoluten Problem*. Dies ist ein Problem, welches durch und durch Problem ist, und noch gar keine thetische Bestimmtheit in sich trägt. Es ist die Frage ohne Inhalt, die Frage, welche bloß fragt, ohne noch zu wissen, wonach. Diese absolute Frage ist die wahrhaft allgemeine. Sie wohnt in jedes Menschen Brust. Es ist nicht in jedem Menschen die Frage nach dem absoluten Wissen gegeben, noch auch die nach der Erkennbarkeit der Objekte, noch die nach dem Wesen der Substanz; das aber ist in jedem Menschen gegeben, *daß* er *fragt*, *strebt*, *ringt*, daß in ihm eine Leere ist, daß er ein Etwas sucht — was, weiß er noch nicht; (der Koheleth nennt dies dunkle Etwas יִתְרוֹן „Bleibendes — Wesenhaftes"). Die Aufgabe einer wahren analytischen Philosophie ist, jene *Frage* zu bestimmen, und zu erforschen, welches das Etwas sey, wonach der Mensch verlange.

Eine solche Philosophie wird die Stadien, auf welchen der Mensch außer dem Wissen, im Leben oder Thun oder Genuß, das dunkle Ziel seines innern Fragens und Strebens zu finden glaubt, nicht geringschätzig bei Seite werfen, und ihre Aufmerksamkeit bloß den Entwicklungsstadien des Wissens zuwenden, sondern wie Salomo (welchen die älteste Tradition vielleicht mit weniger großem Unrecht, als man glaubt, den Urheber des Koheleth nennt) wird sie jedes Sehnen und Streben gleichermassen berücksichtigen,

und neben der Seite der Erkenntniß auch die des Willens in Anschlag bringen.

Es wird von der gesammten neueren Philosophie richtig jene Duplizität im Menschen anerkannt, welche am kürzesten mit den beiden Worten Weltbewußtseyn und Selbstbewußtseyn bezeichnet werden kann. „Es sind, sagt Schleiermacher [1]) in jedem „Bewußtseyn zwei Elemente, ein Sichselbstsetzen und ein Sichselbst„nichtsogesetzthaben, oder ein Seyn und ein Irgendwiesogeworden„seyn."

Was das Weltbewußtseyn betrifft, so findet sich der Mensch in der Welt, diese gilt ihm als das Seyende; er nimmt sie wahr, unterscheidet an den Dingen Eigenschaften, also Bestimmtheiten, kömmt durch Festhalten des Unterschiedes und Abstraktion von der unterscheidenden Eigenschaft zur Vorstellung des Raumes, und durch Festhalten verschiedener Wahrnehmungsakte und Abstraktion von dem einzelnen Wahrgenommenen zur Vorstellung der Zeit; hier fühlt er sich selbst als das Bleibende im Wechsel, kömmt zum Bewußtseyn von sich (noch nicht zum Selbstbewußtseyn), unterscheidet sich als Menschen von den Steinen, Pflanzen, Thieren, kömmt also zum Begriff der Natur; sich selbst erkennt er aber bloß als das höchste Naturwesen; die Natur gilt ihm für das Seyende; die Welt betrachtet er als „an sich seyend"; sie findet er vor; durch sie und ihre Gewalten (die Götter) ist er bestimmt; er hat sich nicht selbst so gesetzt, sondern die Natur ist das herrschende.

Von diesem Standpunkte des Bewußtseyns (welcher sich im rohen, polytheistisch-fetischistischen Heidenthum, und etwas verfeinert und mit christlichen Elementen trüb vermengt bei vielen unserer Volksgenossen findet) geht die Philosophie gewöhnlich sogleich zum folgenden Standpunkte, dem des Selbstbewußtseyns, über. Aber mit Unrecht. Der Mensch auf dem ersten Stadium steht der Welt nicht bloß als wahrnehmender, sondern auch als begehrender gegenüber. Wir dürfen diese zweite Seite nicht vernachlässigen.

---

1) Glaubenslehre §. 4.

Der Mensch empfindet Lust und Unlust; hiedurch wird sein Begehren bestimmt als ein Begehren dessen, was Lust gewährt. Darum kennt der Mensch hier noch nicht den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, sondern nur zwischen Gut und Uebel. Hier zeigt sich, wie viele Namenchristen noch auf diesem ersten, niedrigsten Standpunkte stehen; es sind alle jene Eudämonisten, welche fleißig sind um des Geldes, keusch um der Gesundheit, rechtlich um des guten Namens willen.

Aber die Welt ist ihrer Quantität nach unendlich groß — der Verstand vollzieht den progressus in infinitum, und der kleine Erdenwurm scheitert an dem Versuch die Welt zu begreifen (Cohel. 1, 8) — und ihrer Qualität nach unendlich leer. Kömmt doch der Mensch nur dadurch zur Vollziehung des abstrakten Begriffs der Quantität, daß er von der Qualität nicht erfüllt wird! Die gleichen Dinge und der gleiche Wechsel verschiedener Dinge wiederholen sich (Cohel. 1, 9 f.), und es entsteht Langeweile; das Ich des Menschen bleibt sich gleich; durch eine unendliche Addition von Eindrücken, darunter die lustigsten durch zu oftmalige Wiederholung schaal werden, wird das Sehnen und Fragen nicht erfüllt.

Von dieser Seite, und von dieser Seite allein, kömmt der Mensch zum Selbstbewußtseyn. Bewußtseyn hatte er von Geburt an als der Wahrnehmende, sofern er in jenen Sinnenrapport mit der Außenwelt trat, der durch die Bewußtlosigkeit des Schlafes und der Ohnmacht unterbrochen wird. Bewußtseyn hatte er, insofern er sich als höchstes Naturwesen, als Menschen, von den Thieren u. s. w. unterschied. Jetzt aber ist er nicht mehr bloß ein Theil der Welt; jetzt unterscheidet er die ganze Welt, soweit sie bloß Natur ist, als die endliche (oder nur abstrakt-unendliche) von sich dem Geiste. Er erfaßt sich nicht mehr bloß als den Einzelnen, das Individuum; er tritt als Person der gesammten Natur als ein zweites, anderes, höheres entgegen. Sich selbst hält er als das Wesenhafte fest; die Welt als das Endliche, Materielle verachtet er. Er wird Dualist in der Theorie, Stoiker in der Praxis. Die Philosophie aber, welche diesen Standpunkt begrifflich auflöst, kann beim Dualismus nicht stehen bleiben, sondern muß bis zu der letzten Consequenz des Idea-

lismus fortschreiten. In Wahrheit erscheint ja dem Ich allein es selbst als das Gewisse, Ewige, Bleibende; von der Welt, der Natur, kann ein Seyn in diesem Sinne gar nicht ausgesagt werden, sondern nur ein Wahrgenommenseyn. Ich weiß von den Dingen nur, daß sie den successiven Inhalt meiner Schau-Thätigkeit ausmachen. Die Welt ist in mir, sie bildet den Inhalt meiner Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken; sie ist „für mich"; ob sie „an sich" ein Seyn habe, kann ich nicht wissen; der Idealist leugnet es.

Und der Standpunkt des Idealisten wird wiederum nicht überwunden, wenn man von hier aus sogleich weitergeht, ohne auch hier wieder die Seite des Willens zu berücksichtigen. Aus dem Idealismus kömmt man sonst in den Pantheismus. Dem Ich, welches das Seyn für sich in Anspruch nimmt, und die Natur als das Nicht-Ich für Schein erklärt, tritt die Wahrheit entgegen, daß diese Natur voll Weisheit und Vernunft sey. Es werden Naturgesetze erkannt. So muß das Ich, wollte es auch für sich allein das Seyn in Anspruch nehmen, dem Nicht-Ich doch das Wesen zugestehen. Die Natur wird nicht mehr für bloßen Schein erklärt; sie wird für die Erscheinung, nämlich für die Erscheinung des Wesens, erkannt. Dasselbe Wesen erscheint aber, wie im Objekt, so auch im Subjekt; Subjektivität und Objektivität, Denken und Ausdehnung, sind die zwei allenthalben auftauchenden und wieder verschwindenden Formen, unter denen das weder subjektive, noch objektive Wesen erscheint, welchem Wesen man früher — seit Feuerbach nicht mehr — den Namen Gott beilegte.

Dahin kömmt bekanntlich der Pantheismus, und er muß nothwendig dahin kommen, bloß weil er auf dem Standpunkte des Selbstbewußtseyns einseitig die Seite des Erkennens und nicht auch die des Wollens in's Auge faßt. Wir müssen beide berücksichtigen.

Das Erkennen war auf dem Standpunkte des Weltbewußtseyns ein Wahrnehmen eines als seyend betrachteten Objektes, auf dem Standpunkte des Selbstbewußtseyns ein Sichselbsterfassen des von der Natur (als dem Schlechten) abstrahirenden Geistes. Aehnlich der Wille. Dieser war im Weltbewußtseyn ein von der Empfindung

bestimmter, ein Begehren dessen, was die Empfindung der Lust erregte. Jetzt, wo der Mensch in den Dingen keine Lust mehr findet, sondern die Tendenz hat, sich asketisch von ihnen loszureißen (— um dann von den Sünden der Lust in die des Hochmuthes zu fallen! —) erscheint der Wille als Autonomie. Wollen ist Setzen eines Etwas, das noch nicht ist, nicht von außen gegeben ist, sondern erst werden soll; also schöpferisches Verhalten, Anfangen eines Neuen. Der Wille besteht in der Produktion eines neuen Gedankens, der fertig wie eine gewappnete Pallas dem Haupt entspringt. Der Mensch begehrt nichts von den Dingen, und sie können ihm nichts geben; sie sind nur der Stoff, welchem er seine Gedanken einprägt.

Hier scheint der Mensch völlig mit sich selbst in's Reine gekommen und versöhnt. (Denn welchen passenderen Ausdruck fänden wir, um die Uebereinstimmung zwischen dem im Menschen gesetzten Frage-trieb, dem Grundgesetze seiner geistigen Thätigkeit, und der Befriedigung dieses Triebes, der Vollziehung desselben, der Erfüllung und Selbstdarstellung des menschlichen Wesens zu bezeichnen? Auf dem Standpunkte des Weltbewußtseyns war die Welt eine fremde mit dem Menschen unversöhnte, denselben beherrschende Macht; hier, auf dem Standpunkte — nicht etwa des todten, abstrakten, aschgrau theoretischen Pantheismus, sondern auf dem des durch Wissen und Wollen consequent und groß durchgeführten, Fichtianisch thatkräftigen Idealismus, hier scheint die vollste Versöhnung eingetreten. Denn hier ist die Welt nicht mehr eine dem Menschen äußerliche, fremde Macht, sondern nur die Entfaltungssphäre seiner eigenen Kräfte, seines Denkens und Wollens. Dem Menschen kömmt zu die Aktivität des Denkens oder „Hin-sehens" der Welt, sowie die des autonomischen Regierens derselben.

Allein diese Versöhnung ist nur eine scheinbare. Die beiden Aktivitäten des Schauens und Wollens sind selber in uranfänglichem Zwiespalte. Die Welt, der Complex sinnlicher Wahrnehmungen, soll stetig fort erzeugtes Produkt einer stetigen Schau- oder Wahrnehmungsthätigkeit seyn. Gut; aber diese Thätigkeit erscheint mit der des Willens verglichen, als gebunden. Der Mensch nimmt nicht wahr, was er will. Er will aber, was er will. Sein Wahr-

nehmen einer Welt ist nicht willkührlich; sondern mag es auch immer eine Thätigkeit des Menschen seyn, mag man auch annehmen, daß das wahrgenommene Objekt durch die Thätigkeit des Wahrnehmens und in derselben erst producirt werde, mag man also den Idealismus spannen, so hoch man will, so bleibt es doch dabei, die Wahrnehmungsthätigkeit ist bestimmt nicht durch den Willen, sondern durch eine latente Nothwendigkeit, durch ein inneres Gesetz, welches den Menschen nöthigt, eine so und so geordnete, bis in's Einzelne hinein bereits bestimmte Welt wahrzunehmen. Ich kann nicht, weil ich will, einen Wald wahrnehmen, wo eine Steppe ist, noch kann ich die Empfindung der Wärme wahrnehmen, wo es Frost ist. Hier scheidet sich vielmehr die Wahrnehmung von der willkührlichen Einbildungskraft. Im Wahrnehmen bin ich formell thätig, aber materiell passiv und necessitirt, während ich im Wollen formell und materiell aktiv, d. h. spontan, bin. Während das durch meine Wahrnehm-Thätigkeit und in derselben producirte Objekt ein in sich gesetzmäßiges, vernünftiges, nicht erst durch meinen Willen geordnetes ist, so ist dagegen mein Wille ein an sich gesetzloser, eine bloße Willkühr, und so sinkt die idealistische Autonomie nach beiden Seiten in Nichts zusammen. Im Wahrnehmen bin ich necessitirt durch eine dunkle Macht, welche zwar nicht mehr meinen Sinnen als eine äußerliche, wohl aber meiner innern Aktivität als eine andere, fremde, entgegensteht. Und mein Wille ist dieser Macht gegenüber eine armselige, nichtige Willkühr, und wenn er ja zu einer Herrschaft über die Welt gelangen will — was nur in engen Schranken geschehen kann — so vermag er dies nur dadurch, daß er nicht die Welt sich, sondern sich der Welt, d. h. der in der wahrgenommenen Welt vorhandenen Gesetzesmäßigkeit, unterwirft.

So ist jener alte Conflikt, welcher auf dem Standpunkte des Weltbewußtseyns als Conflikt zwischen dem Menschen und der Natur vorhanden war, auf dem Standpunkte des das An-sich-seyn einer Natur oder Welt leugnenden Selbstbewußtseyns nicht gehoben, sondern in das Subjekt selber hinein geworfen, und zu einem Con-

flikte zwischen der *necessitirten Wahrnehmung* und dem *willkührlichen Willen* geworden.

Und doch bleibt es wahr, daß der Mensch als der *selbstbewußte*, welcher sein eignes Ich *neben* den einzelnen, successiven Wahrnehmungen festzuhalten vermag, der Mensch, dem der עולם, die Ewigkeit (zunächst als Unabhängigkeit von dem zeitlichen Nacheinander) in's Herz geschrieben ist, auch wiederum erhaben ist über sein Objekt.

a) Der Mensch als *wahrnehmend* ist also *rein passiv*, und mag er im Wahrnehmen immerhin formell thätig seyn, so bleibt es doch wahr, daß das Objekt, welches er in der Wahrnehmthätigkeit sich gegenübersetzt als „Außenwelt", ein ihm *gegebenes*, *vorgefundenes* ist.

b) Der Mensch als *wollend* ist *rein aktiv*, setzt noch-nicht-seyendes schöpferisch in sich selbst; aber freilich ist dies ein Schaffen der willkührlichen Einbildungskraft, und wie weit es sich im Kreise der wahrgenommenen Außenwelt realisiren lasse, hängt von gegebenen Schranken ab, und von dem Maaß, in welchem der Wille diesen Schranken sich unterwirft (wo er dann nicht mehr willkührlich, sondern vernünftig ist, und die Einbildungskraft zur Phantasie wird). Unterwirft er sich nicht, so scheitert er an der Schranke.

c) Der Mensch als *selbstbewußt* erkennt sich als von der Zeit unabhängig, als sich selbst gleich; combinirt Wahrnehmungen, erkennt als *verständiger* die gegebene Welt, und wird *vernünftig*, soweit er das Wesen der Welt, die Gesetzmäßigkeit derselben zu seiner eigenen Geistesbestimmtheit macht. Im denkenden Erkennen werden Passivität des Aufnehmens und Aktivität des Selbstdenkens identisch.

Hiemit aber ist das *Grundproblem* aller Philosophie, welches anfangs noch *absolute Frage*, d. h. dunkles Problem, war, bestimmt und zu einem klar erkannten Problem geworden. Mit dem Seyn des Menschen ist die merkwürdige Duplizität gegeben, deren beide Seiten sich in den beiden Standpunkten des Welt- und Selbst-Bewußtseyns einseitig projicirten und auseinanderlegten. Einerseits ist *der Mensch in der Welt*, und *findet die Welt vor*, und

hat ihr gegenüber nur die schlechte Freiheit des willkührlichen Wollens. Andrerseits ist die Welt im Menschen, ist Objekt des Menschen, bildet den Gedankeninhalt seines Geistes. Dort ist die Welt real, der Mensch ein Individuum (Naturwesen), welches nur als Theil der Welt Realität (nämlich die des Daseyns) hat. Hier ist der Mensch als Geist real, weil persönlich; die Welt nur Objekt, welches nur insoweit Realität (die des Wesens) hat, als auch in ihm Vernunft (Gesetzmäßigkeit, Ordnung) ist.

Die Lösung dieses Conflikts ist das Gottesbewußtseyn, oder, da wir es hier mit einem unmittelbaren Bewußtseyn eigentlich nicht mehr zu thun haben, die Gottesidee. Ist es einmal wahr, daß die Ichheit oder Persönlichkeit (Subjektivität im höhern Sinne) das Gewisseste, Absolut-gewisse, das Realste ist, und daß mit diesem Urgesetz der Geistigkeit verglichen, alles Naturgesetz nur als Vorstufe und Vorahnung erscheint, und daß die Natur und Außenwelt, nur in soweit selber eine mehr als schlechte Objektivität in Anspruch nehmen kann, als sie eine Erscheinung geistiger Gesetze und ein immanentes Produkt geistiger Schau-Thätigkeit ist — und ist dann zweitens wahr, daß nicht das Ich des einzelnen Menschen (noch aller einzelnen Menschen zusammen) es ist, welches der geistig persönliche Urquell der Welt ist, sondern daß der einzelne Mensch die Welt empfindet, und, indem er an ihr zu lernen hat, individuell, irrthumsfähig (fähig des im schlechten Sinne subjektiven) ist, wogegen in der Welt die Objektivitat im guten Sinn, die Gesetzmäßigkeit, erscheint — so folgt, daß die Welt sammt den Menschen geschaut und gesetzt sey durch Geistesthätigkeit eines persönlichen Wesens, welches nicht zugleich individuell, sondern absolut ist. Diese absolute Person ist Gott.

Gott ist selbstbewußtes Ich, aber nicht ein Ich, welches die Welt vorfindet, an ihr noch zu lernen hat, an ihr eine Macht neben sich hat, subjektiv ist im schlechten Sinne, sondern das Ich, welches aus sich selbst und seinem, bereits alle Bestimmtheiten, alle Gesetze, alle Vernunft umfassenden Wesen heraus- die Welt hin- schaut. Gott ist persönlich (subjektiv im höhern Sinn), aber absolut,

nicht individuell. So ist er Ursprung der Welt, und die Welt ist aus ihm, nicht aus sich, nicht aus einem andern. So ist er Ziel der Welt, und die Welt ist zu ihm, um seinetwillen da, nicht für sich, nicht für einen andern. So ist er in sich, sich selbst erkennend, und die Welt nach allen Dimensionen des Raumes und der Zeit als die in ihm subsistirende überschauend und durchschauend.

Die Welt hat ein Seyn, dem Menschen gegenüber, als die daseyende, von Gott, nicht vom Menschen gemachte, vom Menschen vorgefundene, an der der Mensch zu lernen hat. Sie hat ein Seyn, dem Menschen gegenüber, als die wesenhafte, von Gott geordnete, vernünftige, aus der der Mensch zu lernen hat, falls sein Denken nicht ein schlecht-subjektives, unreales Meinen seyn soll. Die Welt hat aber kein Seyn Gotte gegenüber, als subsistirte sie in sich selbst; sondern sie hat all ihr Seyn und Wesen aus und in und zu Gott; sie ist und besteht durch all ihre Zeiten hindurch nur als Produkt des einmaligen, zeitlosen, ewigen Aktes, in welchem Gott sie setzt und will.

Der Mensch als Individuum, als Naturwesen theilt das Seyn der Welt, ihr Daseyn und ihre Wesenhaftigkeit und es steht somit der Einzelne den Anderen ebenso als der wirklich vorhandene, daseyende gegenüber, wie ein Baum oder ein Berg ihnen gegenübersteht, und er ist ebenso der wesenhafte vernünftig eingerichtete Organismus, als Pflanzen und Thiere es sind. — Der Mensch als Person hat der Außenwelt gegenüber ein Seyn, und zwar das Seyn der höhern Subjektivität, der Persönlichkeit, Geistigkeit, wonach er der Gottverwandte ist, wogegen die Welt bloße Natur ist.

So erklärt sich jene Duplizität, wonach der Mensch in der Welt und doch auch wieder die Welt im Menschen war, aus der Gottesidee. Die Annahme des, jene Duplizität erklärenden Gottes ist nicht eine Deduktion, sondern, wenn man so will, eine Conjektur, aber die einzige, welche jenes Räthsel löst. Und auch hier wieder tritt die Geschichte der menschlichen Entwicklung der wahren analytischen Philosophie und ihrer „Conjektur“ bestätigend zur Seite. Wir verfolgen die Entwicklungen des auf dem Standpunkte des Welt-

bewußtseyns stehenden Polytheismus, der auf dem Standpunkte des Selbstbewußtseyns stehenden dualistischen, pantheistischen und idealistischen Religionen, und die Krone, die alttestamentliche Religion, welche in ihren Anthropomorphismen den Einen Gott als persönlichen mit den Menschen auf Eine Seite der bloßen Natur gegenüberstellt, dann aber diese Anthropomorphismen wieder corrigirt und dem Herrn die Absolutheit zuspricht.

Aber auch hier auf dem Standpunkte des Gottesbewußtseyns dürfen wir, unserem Prinzipe gemäß, bei der Versöhnung des bloß theoretischen Conflikts nicht stehen bleiben, sondern haben auch zu fragen, wie es hier mit der sittlichen Seite, der Seite des Willens stehe.

Die Momente des Welt- und Selbstbewußtseyns, welche hier in wissenschaftlicher Reflexion fixirt wurden sind als unmittelbares, natürliches Bewußtseyn, als Gefühl, in jedem Menschen vorhanden. Somit auch das Gefühl des Conflikts beider Momente. Und in der That, wo wäre ein Mensch, welcher nicht schon seine Geisteswürde und Erhabenheit über das höchste bloß-natürliche Wesen (das Thier) aber auch seine eigene Staubesnatur und Abhängigkeit gefühlt hätte? So ist also nun in jedem Menschen auch ein Gefühl vorhanden, welches ihn nach Versöhnung jenes Conflikts hintreibt, ein dunkles Nöthigungsgefühl, das Gottesbewußtseyn zu vollziehen. Wo dies geschähe, da würde mit der Versöhnung des theoretischen Conflikts auch die volle sittliche Harmonie und Eukrasie eintreten. Denken wir uns einen solchen Menschen! Er empfindet die Welt als eine ihm fremde, aber als eine von dem ihm verwandten Gott gesetzte Macht, und bezieht alles, was er passiv zu empfinden hat, auf Gott. Er ist thätig in der Welt, weiß sich aber hierin durch Gottes Gesetz, nicht durch die Schranken eines blinden Fatums bedingt. Er erkennt die Welt, aber als die aus und in Gott seyende. Sich selber weiß er, als von Gott in die Natur hereingesetzt, aber zugleich als den gottesverwandten, hoch über der Natur stehenden Geist. Die Welt erfüllt also nicht seine Erkenntniß, seine Lust; sondern allein Gott. Liebte der Mensch endliche Dinge, wäre sein Wille, sein Streben, auf diese gerichtet, so bliebe ihm

seines Wollens Ziel ein äußerliches, ewig incommensurables. Das Sehnen der überzeitlichen Persönlichkeit würde durch zeitliche Eindrücke nicht gestillt; nach dem einzelnen Genuß stünde das unbefriedigte Sehnen wieder da. Richtete sich die Erkenntniß des Menschen auf die endlichen Dinge an sich, so erkännte er sie theils nicht alle, theils bliebe die trostlose Duplizität von Erkenntniß und Wille bestehen. Ist dagegen der absolute persönliche Gott das Ziel und Objekt des menschlichen Strebens, so ist es dieser Eine und selbe Gott, welcher zugleich die Erkenntniß des Menschen absolut erfüllt — die ganze Menge der Dinge wird jetzt von einem Mittelpunkt aus erkannt, und wird licht in Gottes Lichte; indem der Mensch nicht willkührlich dem Einzelnen absolute Bedeutung giebt, sondern die ihm im Verhältniß zu Gott gebührende relative, kömmt Harmonie in's Erkennen — und derselbe Gott ist es, welcher zugleich des Menschen Lust absolut stillt. Denn Gott zu denken, den Gottesgedanken zu vollziehen, alles auf Gott zu beziehen, ist nun des Menschen Lust. Wollen und Erkennen sind versöhnt, sind identisch. Alles aber in Gott zu erkennen, ist Weisheit; Gott als das letzte Ziel des Willens zu lieben und alles andre nur um dieses Letzten willen, ist Heiligkeit; die Harmonie und Befriedigung, welche hiebei resultirt, ist Seligkeit. (Das entgegengesetzte Verhalten splittert in Weltlust und Selbstsucht, worin der Conflikt zwischen dem gottverlassenen Menschen und der gottentleerten Welt sich sittlich fixirt.)

Aber wenn in jedes Menschen Bewußtseyn die Momente vorhanden sind, welche ihn zur Vollziehung des Gottesbewußtseyns nöthigen, und wenn diese Vollziehung nicht als einseitig theoretische, sondern nur als zugleich praktische, sittliche, gedacht werden kann — wenn also in jedem Menschen ein Nöthigungsgefühl, Gott zu erkennen und zu lieben, gegeben ist: wie kömmt es, daß dem geschichtlichen Thatbestande nach nicht von allen Menschen Gott auch nur einmal theoretisch erkannt wird, sondern ganze Völker auf polytheistischem, dualistischem, pantheistischem Standpunkte stehen? Und daß auch unter den Monotheisten Viele der innern Seele und der sittlichen Maxime nach einem verfeinerten Polytheismus (dem Eudämo-

nismus) oder einem verfeinerten Dualismus, oder dem Pantheismus huldigen?

Auf der Seite der Erkenntniß können wir den Grund dieser Erscheinung nicht suchen. Denn die Prämissen des Gottesbewußtseyns oder die Momente jenes Nöthigungsgefühles sind in allen Menschen gleicherweise gegeben. Man kann auch nicht sagen, darum gebe es so viele Pseudotheisten (wie wir die Polytheisten, Dualisten und Pantheisten mit Einem Namen bezeichnen können) weil nicht in allen Menschen, sondern nur in wenigen die Geistesentfaltung bis zum dritten und höchsten Stadium, dem des Gottesbewußtseyns, entwickelt sey. Denn die beiden anderen Stadien, die des Welt- und Selbstbewußtseyns, treten nicht successiv nach einander auf, sondern sind synchronistisch neben einander da, und einer, welcher jetzt Pantheist ist, muß nicht zuvor eine Zeitlang erst Polytheist und dann Dualist gewesen seyn; d. h. damit das Selbstbewußtseyn dem Weltbewußtseyn entgegentreten könne, braucht der Mensch nicht zuvor ein in abstrakter, einseitiger Festhaltung des Weltbewußtseyns bestehendes philosophisches Schulsystem sich gebildet zu haben; sondern beide Momente treten im innern Leben, bald das eine, bald das andre, in den Vordergrund, stets so, daß das Moment des Conflikts beider mit gesetzt ist. Ebenso ist es mit der Entwicklung der ganzen Menschheit, und der einzelnen Völker. Polytheismus, Dualismus, Pantheismus und Unbefriedigtheit mit allen dreien finden sich in allen Jahrhunderten neben einander.

Das dem menschlichen Geist immanente Nöthigungsgefühl, den persönlichen Gott zu erkennen und zu lieben — dies innerste Grundgesetz des menschlichen Wesens, durch dessen Daseyn der Mensch zum Menschen, zum persönlichen Wesen, wird, war also nie nichtda. Man kann nicht sagen, wer dies Gesetz noch nicht erkannt habe, sey ἄνομος, sey gesetzlos; man wird sagen müssen, wer dies Gesetz noch nicht erkannt habe, sey ἀντίνομος, gesetzwidrig. Da von Seiten der Erkenntniß die Prämissen des Gottesbewußtseyns überall gegeben sind, so kann, wo dies Gottesbewußtseyn nicht vollzogen wird als Gottesliebe, die Schuld unmöglich auf Seiten des Wissens, sondern muß einzig und allein auf Seiten des Willens gesucht werden. Wer jenes höchste Gesetz nicht erkannt hat, von jenem Nöthi-

gungsgefühl nichts fühlt, der hat dies nicht einer schuldlosen Unwissenheit zur Last zu legen, sondern einzig einem Akte der Repulsion, worin er jenes Nöthigungsgefühl unterdrückt oder zurückgedrängt hat. Die Sünde kömmt nicht aus dem Irrthum, sondern der Irrthum aus der Sünde. Die eudämonistische Lebensanschauung, wo man selbsüchtig nur nach dem fragt, was „mir nützt", wo das Gut das Princip des Guten ist, sie kömmt nicht aus der polytheistischen Götterlehre, wo man die waltenden Mächte der Natur für die Herrscher hält; sondern umgekehrt: der Polytheismus, dieses Stehenbleiben bei der Verehrung von (personificirten oder nichtpersonificirten) Naturgewalten, hat seinen Grund in einer einseitigen Entwicklung des Weltbewußtseyns und Verkümmerung des Selbstbewußtseyns und Gefühls der Persönlichkeit; und diese Einseitigkeit des Bewußtseyns wiederum hat ihren tiefsten Grund in einer Gesinnung, welche selbsüchtig eudämonistisch nach Weltlust, nach Genuß, trachtet. Mit dem Dualismus und Pantheismus verhält es sich nicht anders. Die dualistische Sittenlehre, nämlich die Ableitung der Sünde aus der dem Geiste widerstrebenden Sinnlichkeit scheint ein Kind der dualistischen Mythologie oder Philosophie, wonach die Materie das Böse seyn soll. In Wahrheit ist diese vielmehr das Kind jener! Während im Eudämonisten der Begriff von gut und bös ganz untergegangen ist in dem von gut und übel, weil die Weltlust sein Denken dominirt, so giebt es Andere, in welchen der Hochmuth das Gefühl der Geisteswürde nicht hat untergehen lassen, und welche ein sittliches Gefühl für Erhabenheit haben. Weil sie aber fühlen, daß sie doch Sünder und an's Fleisch verkauft sind, so will nun der Hochmuth die Sünde entschuldigen als ein dem Ich des Menschen fremdes; daher die Theorie, welche die Sünden der Sinnlichkeit allein auf Rechnung der Sinnlichkeit schreibt, die des Hochmuthes aber für nicht sündlich hält; daher die Theorie, daß alles geistige gut, alles materielle böse sey. — Dieselbe Sucht des Sünders, die Sünde zu entschuldigen, ruft den Pantheismus, und zwar erst den ethischen, dann den speculativen, hervor. Die Sünde (auch die des Hochmuthes) ist hier als Sünde anerkannt; aber sie ist ja nur „Moment eines nothwendigen Processes," welcher durchgemacht werden

muß, damit das Gute zur Erscheinung komme. Und weil auf Seiten der Ethik ein solcher Proceß nicht denkbar ist, wo Böses gewollt werden müßte, damit dann Gutes gewollt werden könne, so wird der Proceß auf die Seite des Wissens verlegt, die Sünde zu einem Momente des sich entwickelnden absoluten Wissens gemacht, und das alle Faktizität verschlingende absolute Wissen zum Gott.

Die Sünde, welche nicht schwarz seyn will, ist der Grund jenes Stehenbleibens bei einseitigen Momenten. Um die Sünde weiß zu waschen, elidirt man entweder den ganzen Gegensatz von gut und bös, oder substituirt ihm den von geistig und materiell, oder erklärt die Sünde offen für nothwendig. Mit der Verklagung der Sünde fällt natürlich der persönliche Gott, der jenes Grundgesetz der Gottesliebe dem Menschen als das Grundgesetz menschlicher εὐκρασία in die Brust geschrieben hat, und den bösen Willen straft. Weit entfernt, daß die Sünde eine nothwendige Entwicklungsstufe wäre, ist vielmehr die Theorie, welche die Sünde dazu macht, selber eine sündliche.

Blicken wir zurück auf das über das Gottesbewußtseyn gesagte, so finden wir:

a) Der mit dem Seyn des Menschen gesetzte, zum Wesen des Menschen gehörige theoretische Conflikt zwischen Welt- und Selbstbewußtseyn findet seine Versöhnung im Gottesbewußtseyn.

b) Das Gottesbewußtseyn wird nur vollzogen durch Gottesliebe. Wo diese, wo der heilige Wille fehlt, wo Sünde ist, da bringt diese auch Alterirung der Gottesidee mit sich.

c) Jener theoretische Conflikt enthält für jeden Menschen die Nöthigung, oder das Postulat, Gott zu erkennen und zu lieben. Es ist innerstes Grundgesetz [2]) des menschlichen Wesens, daß er, so-

---

2) Von diesem Grundgesetze kann der Mensch nicht loskommen, er würde sonst aufhören Mensch, d. i. sittlich zurechnungsfähig, zu seyn. Durch jenes Gesetz tritt er in ein nothwendiges Verhältniß zur Religion, muß sich gegen dieselbe entschieden (sey es positiv oder negativ) verhalten.

lange er Gott nicht erkennt und liebt, auch mit sich selbst uneins, in sich selbst zerrissen ist, und dem Conflikte zwischen Welt- und Selbstbewußtseyn, Lust und Hochmuth, Selbsucht und Weltlust verfallen bleibt. **Homo talis est, qui nonnisi in Deo beatus esse possit.**

d) Jener theoretische Conflikt als theoretischer ist nichts schlimmes, sondern etwas gutes, weil stets vorwärts treibend zur Vollziehung des Gottesbewußtseyns, worin er seine volle Versöhnung findet. Wo aber des Menschen Wille Gott nicht liebt, und darum das Gottesbewußtseyn nicht entwickelt, und wo in Folge dessen jener an sich versöhnliche Conflikt zu einem unversöhnten Zwiespalt, zur innern Zerrissenheit, wird — da ist ein zweiter, nicht theoretischer, sondern ethischer, nicht zum Wesen des Menschen gehörender, sondern diesem Wesen schnurstracks zuwiderlaufender Conflikt vorhanden zwischen dem gottgewollten ewigen Grundgesetze des menschlichen Wesens und dem faktischen, zeitlichen Verhalten des menschlichen Willens.

Die analytische Philosophie hat ihr Werk vollendet, wenn sie bis hiehin gelangt ist, die einem jeden Menschen angeborene Gesetzmäßigkeit klar erkannt und entwickelt zu haben. Diesem, nicht zeitlich-historischen, zufällig hier und dort sich findenden, sondern ewigen, in Gottes Wesen und Wille begründeten, das Wesen des Menschen ausmachenden Gesetze tritt nun aber die rein-geschicht-

Das Nochvorhandenseyn jenes Gesetzes bildet im Gottverlassenen, Verdammten, den Stachel der Qual, in jedem Sünder die Möglichkeit des Gewissens. — Mit Unrecht nennt Schleiermacher dies Nöthigungsgefühl, welches zum Gottesbewußtseyn treibt, „Religion“ selbst. Dies verleitet ihn, consequent zu behaupten, daß kein Mensch ohne Religion sey. Aber jenes Gefühl ist nur die Basis und der Ausgangspunkt der Religion; Religion selbst hat nur der, welcher das Gottesbewußtseyn wirklich vollzieht, d. i. Gott liebt. Religion ist nichts anderes als jene Einheit des Willens, Wissens und Fühlens, wo alle drei in dem Einen, selbigen Gott ihren Inhalt haben.

liche, aposteriorische Erfahrung gegenüber, daß eine Abnormität vorhanden, ein Abfall von dem ewigen Gesetze in der Zeit geschehen sey. Der Einzelne empfindet (falls er will, falls er bußfertig ist; denn dies läßt sich eben, weil aposteriorisch, Niemanden a priori andemonstriren), daß sein faktisches Verhalten jenem Gesetze nicht genüge. Die Geschichte lehrt von der allgemeinen Herrschaft des Pseudotheismus und der Pseudomoral auf Allgemeinheit dieser Abnormität schließen. Es ist in der Zeit ein Abfall geschehen, und dieser hat sich auf historischem Wege, durch stete zeitliche Erneuerung, verbreitet über das ganze Menschengeschlecht.

Es ist einer der wesentlichsten Punkte für die gesammte Theologie, einzusehen, daß die Allgemeinheit der Sünde nicht a priori demonstrirt, nicht als eine nach Gesetzen der menschlichen Natur nothwendige nachgewiesen, sondern nur a posteriori, als Faktum, als zeitliches, dem ewigen Gesetze des menschlichen Wesens widersprechendes Faktum, erfahren werden kann.

Es giebt zwei Theorieen, welche diese Wahrheit alteriren. Der flach pelagianische Rationalismus sieht richtig ein, daß die Sünde nicht nothwendiges Moment eines nothwendigen Entwicklungsprocesses sey, mithin nicht in Folge eines ewigen Gesetzes der menschlichen Natur eintrete. Aber er hält die Sünde nicht nur nicht für ewig nothwendig, sondern fälschlich auch nicht einmal für historisch allgemein. Er hält sie nicht für eine durch zeitlichen bösen Willen in die Welt gekommene geschichtliche Macht, welche von Generation zu Generation auf faktischem — physisch-psychischem und geschichtlich-geistigem — Wege sich fortpflanzt; sondern er hält sie für machtlos zufällig; in jedem Einzelnen soll sie erst wieder ganz von Neuem entstehen; es soll auch der Fall denkbar seyn, daß es Menschen ohne Sünde gäbe. Dieser selbe Rationalismus braucht consequenterweise nicht eine Erlösungsthatsache von absoluter Bedeutung, wodurch die ganze sündige Menschheit central befreit würde von jener Macht der Sünde; er braucht nicht einen zweiten Adam, der vom Himmel gekommen ist, und dessen Werk den Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte bildet; sondern ihm, dem Rationalismus, genügt ein Mensch und Rabbiner Jesus, wel-

cher ein Werk von relativer Bedeutung gethan, nämlich — neben Zerdudsch und Sokrates — treffliche Lehren und ein gutes Beispiel gegeben und eine „höchst vollkommene Religion" gestiftet hat, und für seine Zeit „höchst aufgeklärt" war, sodaß seine Vorschriften für den Einzelnen ein sehr zweckmäßiges Antidoton bilden gegen die relative Sünde.

Der Pantheismus umgekehrt begreift richtig und tief, daß die Sünde eine geschichtliche Macht ist, und allgemein verbreitet über die Menschheit. Der Pantheismus faßt diese Allgemeinheit aber nicht als eine geschichtlich, durch gesetzwidrige That des endlichen Willens des ersten Menschen entstandene, in gesetzwidrigem Thun des endlichen Willens aller Menschen sich continuirende; sondern fälschlich erklärt er die Sünde für eine dem Grundgesetze menschlicher Entwicklung inhärente, durch dies Gesetz bedingte. Er thut dies theils als consequenter Pantheismus, indem er die Sünde als Moment eines geistigen Processes darstellt, theils als dualistisch gefärbter Pantheismus, indem er dieselbe aus der Priorität der sinnlichen Entwicklung vor der geistigen, oder aus dem Hereinspielen des Gegensatzes von Lust und Unlust in das Gottesbewußtseyn ableitet. Immer aber kömmt er auf die Entschuldigung der Sünde hinaus. Der Rationalismus, mag er als reiner Eudämonismus auftreten, oder mag auch er eine Mesalliance mit dem Dualismus eingehen und die Sünde aus der Sinnlichkeit entstehen lassen, will ebenfalls die Sünde entschuldigen, jener, indem er sie für nothwendig, dieser, indem er sie für unbedeutend und zufällig ausgiebt.

Könnte man das Vorhandenseyn verschuldeten Abfalles ebenso demonstriren, wie das eines inneren sittlich religiösen Gesetzes, so könnte man auch die Nothwendigkeit und Wahrheit des Christenthums andemonstriren. Aber weil jener Abfall nicht a priori, sondern nur a posteriori als Abfall erkannt zu werden vermag, (da jede Construktion a priori ihn vielmehr entschuldigt), und weil man hier ganz an die Erfahrung appelliren muß, und zwar an eine Erfahrung, die nur bei wachem Gewissen, bei reinem, unter Beistand des heil. Geistes geläutertem Willen stattfindet, so kann die Nothwendigkeit der Versühnung durch Christum nicht ande-

monstrirt, sondern nur da nachgewiesen werden, wo neben der Erkenntniß des Grundgesetzes auch Anerkenntniß des faktischen Abfalles, der Schuld, vorhanden ist.

Wo diese letztere nicht fehlt, wo der Mensch erkannt hat, daß sein faktischer historischer Zustand dem ewigen Grundgesetze widerspreche, daß sein Wille nicht Gott liebe, sondern sich selbst, und er hiemit in sich zerrissen, in seiner Erkenntniß verfinstert, in seinem Gemüthe unselig sey, wo der Mensch die Sünde als Zerstörung seines eigenen Wesens, mithin als Negation des Zieles, welches Gott mit dem Menschen vorhat — der Beseligung des Menschen durch Lebenseinheit mit Gott, der Verklärung Gottes in den Menschen und des Menschen in Gott — begriffen hat, wo er die Sünde erkannt hat als Empörung des endlichen Willens gegen den ewigen Gottesrathschluß, d. i. als Schuld vor Gott: da entsteht nothwendig eine Sehnsucht nach Erlösung, ein Gefühl des Erlösungsbedürfnisses.

Es fragt sich nur: worin wird die Erlösung bestehen müssen? Wo muß sie anheben? Wie muß es Gott, wie muß es der Mensch anfangen, daß der faktische Zustand geändert werde?

Wie durch die Sünde die einzelnen Geistesthätigkeiten aus einandergerissen und in thatsächlichen Conflikt gesetzt werden, so tritt nun die Sünde, diese Thätigkeiten occupirend, in verschiedenen Formen auf. Ihren Ursprung nimmt sie natürlich im Willen; sie selbst ist wesentlich böser, d. i. selbstischer Wille, welcher aber sofort als Hochmuth und als Weltlust erscheint, so, daß beide einander entgegenwirken, das Bewußtseyn der Lüste den Hochmuth herabstimmt, der Hochmuth wiederum für die Lust eine Schranke bildet. In diesem Streite der Sünde mit ihr selbst liegt die Möglichkeit einer Erlösung; ohne ihn würde der Mensch entweder bei bloßer Lust zum Thier, oder bei bloßem Hochmuthe zum Teufel. Weil er aber zugleich Individuum und als solches Naturwesen (organisch-leibliches Wesen) und zugleich Person und Geist ist, so tritt bei ihm jene Spaltung der Sünde in das Diabolisch-geistige und das Dämonisch-sinnliche ein, und der Mensch kann wenigstens nicht ganz zur Sünde werden. Aber doch setzt sich der böse Willen auf Seiten der

Sinnlichkeit fest als böser Hang, und der sinnliche Hang reagirt wieder als Reiz und Lockung auf den Willen. Die hiedurch entstehende Continuität des Sündigens, worin sich eben jene dämonische Herrschaft der bösen Lust über den (nicht mehr freien) Willen kund giebt, ist in ihrer Vollendung das Laster. — Andrerseits setzt sich der böse Willen auf Seiten der Geistigkeit fest als Selbsttäuschung, Lüge, verkehrte Betrachtung der sittlichen Verhältnisse, als böse Maxime; und diese, systematisch durchgeführt, wird zum irrthümlichen (eudämonistischen oder dualistischen oder pantheistischen) System. Laster und falsche Systeme wirken wiederum nicht bloß auf den Einzelnen sondern — in ihrer gegenseitigen Coalition als schlechte Sitte, (wo das Laster von der öffentlichen Meinung gut geheißen wird) und religiöse Lüge (wo das Religionssystem von der Sünde bestimmt und gemodelt wird) — auf die menschliche Gesellschaft im Ganzen, sey es unter der vollendeten Form des Heidenthums, sey es in feiner Vermischung mit der Wahrheit.

Kurz, in jedem Einzelnen sind drei Potenzen. Eine böse Aktivität des Willens, aktiv und doch geknechtet, empörerisch aktiv. Eine böse Receptiv-Aktiv-Thätigkeit des Erkennens, receptiv gegen den bösen Willen, aktiv-repulsirend gegen die zu erkennende Wahrheit, jenem folgend, diese verdrehend. Eine Passivität des nie völlig schweigenden Schuldgefühls, ein Leiden unter dem strafenden inneren Grundgesetz, dem einzigen, was am Menschen noch normal ist, dem Gefühl der Zerrissenheit, welches nicht völlig schweigt.

Wir nennen das letztere „Gewissen." Es ist die letzte höchste Macht, welche über aller zufälligen individuellen Ansicht, über der gebildeten moralischen Ueberzeugung, über allen „Systemen" steht, und, ohne noch etwas positives auszusagen, doch alle Lüge als Lüge durch das wenn auch noch so leise Gefühl innerer Unruhe straft, und mit dem „Gewissen" im andern Sinn, mit dem „gemachten Gewissen", welches durch Reflexion entsteht, und darin besteht, daß jemand sich aus einer Handlung „ein Gewissen macht" oder nicht, — mit dem irrenden Gewissen — in stetem Conflikte lebt.

Wo soll nun die Erlösung beginnen? Am besten, dächte wohl

einer, thäte man, wenn man die böse Quelle verstopfte, den Willen heiligte. Wer soll dies thun? Der Mensch? Aber der Mensch will ja eben das Böse; er will ja sein Gewissen nicht hören; woher soll der Wille kommen, der diesem Willen entgegengesetzt ist? Gott? Aber soll Gott unmittelbar auf den menschlichen Willen einwirken, diesen umgestalten? Ein solcher von außen her umgestalteter Wille wäre nicht mehr Wille, nicht mehr Aktivität. Es hieße den Willen als Willen vernichten. Höchstens eine mittelbare Wirkung durch Schärfung des Schuldgefühls, des Gewissens, bliebe denkbar. Der heil. Geist, an das Gewissen sich anschließend, müßte dies zurückgedrängte, übertäubte Schuldgefühl zur energischsten Lebendigkeit emporstimmen, sodaß der Mensch, gestachelt durch die Gewissensnoth, diesem Stachel zu entfliehen trachtete. Das wäre denkbar, aber wie sollte es von da weiter werden? Das Gewissen ist geschärft; der Mensch fühlt sich also erstens schuldig vor Gott und elend, und zweitens will er frei werden von dieser Schuld und darum vor allem frei von der Sünde. Er will oder vielmehr er möchte Gott lieben. Aber Gott lieben heißt das Gottesbewußtseyn vollziehen, heißt alles in Gott und Gott in allem schauen; und doch ist der Gedanke an Gott dem, welcher seine Sünde nicht mehr entschuldigt, ein qualvoller Gedanke. Das Wesen Gottes ist die Negation seines eigenen bisherigen (noch immer nicht geänderten) Wesens. Es entsteht also die Antinomie, daß der Mensch, um den Gottesgedanken vollziehen zu können, erst sich frei machen will von der drückenden Schuld, und wiederum auch, um von der Schuld frei zu werden, erst heilig werden und Gott lieben will. Das eine steht dem anderen im Wege. Es kann sich keiner beim eig'nen Schopfe aus dem Wasser ziehen. Was Hypomochlium ist, kann nicht zugleich Hebel seyn. Es ist dieselbe Antinomie, welche wir im Kleinen zwischen dem Kinde sehen, dem der Vater zürnt; möchte es den Vater auch wieder lieb haben, so kann es doch kein Herz zu ihm fassen, so lange es noch dem zürnenden Blick desselben begegnet. Der Vater muß durchaus erst wieder selbst freundlich seyn oder sich erbitten lassen. So muß jedenfalls das vom Gottesgedanken hinwegschreckende, zur Gottesflucht treibende Schuldgefühl gehoben seyn.

Zu derselben Antinomie, zu demselben Resultate würde eine Erlösung führen, welche in *Erleuchtung der durch die Sünde verfinsterten Erkenntniß* bestünde. Gesetzt, daß eine solche als unmittelbare, die nicht selbst wieder durch Aenderung des Willens herbeigeführt wäre, denkbar wäre, so würde auch hier der Erfolg kein anderer seyn können, als daß der Mensch alsdann die Sünde als Sünde erkännte und nicht mehr entschuldigte, sondern die klarste, tiefste Einsicht in die Größe seiner Schuld erhielte. Dem Streben, von Schuld und Sünde sich zu befreien, würde dieselbe Schwierigkeit, wie oben, entgegentreten, nämlich das Schreckende des Gedankens an Gott. Auch hier käme es zu einer *Gottesflucht*; auch hier müßte vor allem das *Schuldgefühl* gehoben seyn.

Soviel steht fest. Wie die Sünde eine historische, zeitlich geschehene, wirkliche *That des Abfalls* ist, so verlangt der Sünder nach einer historischen, zeitlich geschehenen, wirklichen *That der Erlösung*. Innere, in seinem Gemüthe stattfindende Vorgänge reichen nicht hin. Die Sünde ist eine reale, historische Macht. Die Schuld ist eine reale, wirkliche Fessel. Beides ist so objektiv, daß sein ganzes Daseyn und Soseyn dadurch bestimmt ist. Alles Abarbeiten in *guten Entschlüssen* ist, dem drückenden, realen Schuldgefühle gegenüber, eine Sisyphusarbeit und ein ewig ideal bleibender Traum, ein Traum-bleibendes Ideal. Von dem Schuldgefühl muß er frei werden, daß er frei aufblicken könne zu Gott.

Wie wird nun der Mensch vom Schuldgefühl frei? Reicht etwa hiezu ein innerer Vorgang im Gemüthe hin? Wie, wenn Gott durch seinen Geist dem Menschen Ruhe des Gewissens einflößte, ihm das Bewußtseyn beibrächte, daß er ihm nicht zürne? — Hiegegen appellirt die gläubige Theologie mit Recht an die Gerechtigkeit Gottes. Wir brauchen uns diese Gerechtigkeit keineswegs als eine äußerliche Eigenschaft Gottes oder etwa gar als ein Gesetz zu denken, wodurch Gott selbst in seinen Gnadenerweisen gehemmt wäre. Die göttliche Gerechtigkeit ist nichts anderes als die Consequenz des göttlichen Wesens mit sich selbst. Ist die Erschaffung eines Menschen, eines ens tale, quod nonnisi in **Dei** communione beatum esse possit, im Wesen Gottes begründet, so kann es unmöglich zu glei-

cher Zeit im Wesen Gottes begründet seyn, daß dasselbe ens auch **absque Dei** communione selig und innerlich mit sich selbst eins seyn könne. Die Gerechtigkeit Gottes erscheint nicht erst in hinterher kommenden zeitlichen Strafakten; sie erscheint einfach darin, daß der Mensch als Mensch geschaffen ist, und nicht als sittlich indifferentes Thier. Das Wesen des Menschen selber, wie es geschaffen und ewig gewollt ist, und durch alle Zeiten hindurch dasselbe bleibt — dies Wesen, dessen tiefstes Grundgesetz es ist, nur durch Gottesliebe, Gotteserkenntniß, Gottesgemeinschaft zur Einheit mit sich selber kommen zu können — dies Wesen des Menschen ist die Erscheinung jener göttlichen Gerechtigkeit, an welche wir appelliren. „Kann," fragst du, „Gott nicht durch seinen Geist dem „Menschen rein innerlich Beruhigung des Gewissens einflößen?" Nein, wir appelliren dagegen feierlich an das eigne Wesen des Menschen, welches nicht so schmachvoll herabgewürdigt werden kann. Das Schuldgefühl ist noch der einzige Rest von Wahrheit, das einzige Gute, das einzige Gesetzmäßige am Sünder. Es ist die substantia, durch die er trotz aller Sünde doch noch Mensch bleibt. Es ist die unverlierbare Stimme, die mitten in aller Verirrung des Willens ihm noch die Möglichkeit der Rettung bewahrt; es ist die Macht in ihm, welche fort und fort das Böse in ihm negirt, straft, nicht-anerkennt; soweit der Mensch sich noch schuldig fühlt, soweit ist er noch dem ewigen Gesetz analog, soweit hat er noch ein Bedürfniß, aus der Abnormität herauszukommen, soweit ist er noch sittlich verantwortlich. Nimm ihm das Schuldgefühl, und er wird ein Thier; er wird ganz Fleisch, durch und durch; das Band zwischen ihm und Gott, das letzte, wird zerrissen; die menschliche Substanz, das, was ihn noch zum Menschen machte, wird vernichtet.

Die göttliche Gerechtigkeit, welche das Gewissen, das dem Sünder ein „Schuldig" zuruft, unmöglich Lügen strafen und ihm ein beruhigendes „Unschuldig" entgegenrufen kann, ist unmittelbar identisch mit der göttlichen Gnade und Treue, welche den Menschen nicht kann zum Thiere herabsinken lassen.

Gott kann nicht anders, als Ja dazu sagen, wenn der Mensch

es fühlt, er sey durch seine Sünde innerlich zerrissen, und habe durch sie sich selbst zerstört, Gottes Bild vernichtet, Gottes ewige Absicht mit ihm vereitelt, er sey ein Empörer, und dem Willen und Wesen Gottes zuwider; seine Qual und Unseligkeit sey verdient.

Das Schuldgefühl, das Gefühl faktischen, wirklich und objektiv geschehenen Abfalls, verlangt deshalb selbst gebieterisch, nicht negirt, beruhigt und übertäubt, sondern anerkannt geehrt und **gesühnt** zu werden. Es wird nur gesühnt durch faktisches Erleiden der in der Sünde selbst innerlich mitgesetzten Strafe: der **Unseligkeit**.

Wo deshalb der Mensch, der nicht sein Schuldgefühl leichtsinnig in momentanen Schlaf gewiegt hat durch pseudotheistische und pseudomoralische Systeme, sondern seine Schuld fühlt, von der Strafe frei zu werden sich sehnt, da verlangt er nach einem Anderen, der statt seiner der objektiven unantastbaren Heiligkeit des Schuldgefühls genug thue, und die Strafe statt seiner stellvertretend leide. Er verlangt nach einem sühnenden Opfer. Die kindliche Aufrichtigkeit der ungebildeten Menschheit, noch nicht raffinirt genug zur künstlichen Hinwegsystematisirung des Schuldgefühls, erkannte dies an. Die Zeit ist jetzt hoffentlich vorüber, wo man in den heidnischen und auch wohl gar in den jüdischen Opferculten bloße Rohheit, bloßen Aberglauben sah. Es sind die Opfer der Heiden vielmehr ernste Anstrengungen, ausgehend vom wahrsten Gefühl, aber ohnmächtig scheiternd; es stellt sich in ihnen ein trostloses Ringen nach Versühnung dar. Trostlos und ohnmächtig sind sie; denn einerseits soll entweder ein selbst schuldiger Mensch durch körperlichen Tod ein Aequivalent geben für innerliche geistige Qual, oder gar ein sittlichen Leidens ganz unfähiges Thier; andrerseits bleibt die Zurechnung eine äußerliche; die Schuld wird — aber ach, nur symbolisch — dem Thier auf das Haupt gelegt; das vergossene Blut wird — aber nur in der Opferschaale — dem Gotte vor Augen gestellt.

Das Ringen nach Versühnung ist da in der Menschheit; das Bedürfniß nach Erlösung aus dem historischen Abfall vom ewigen Gesetz ist wesentlich Bedürfniß nach Versühnung. Die Menschheit strebt in tausend Opfern genug zu thun, und erreicht doch mit

aller ihrer Anstrengung nichts. Ihrem Bedürfniß tritt in der Geschichte das Faktum der göttlichen Offenbarung entgegen. Gott hat seinen Sohn, der ewig in Gott war (oder vielmehr ist; denn in der Ewigkeit giebt es kein Imperfektum) dahin gegeben; der Logos ward Fleisch; so war ein schuldloser Mensch gegeben. Er hat das absolute Leiden, ein sittliches Leiden, erduldet, nämlich den absoluten Schmerz über die an ihm sich austobende, gegen ihn kulminirende Sünde. Den absoluten Schmerz; denn bei ihm war auch nicht ein Minimum von Freude an der Sünde beigemischt, wie bei uns anderen. Er hat diesen absoluten Schmerz, dem gar keine Freude beigemischt war, in einem Zeitmomente faktisch erduldet, und hierin die Allmacht der göttlichen ewigen Liebe in der Zeit zur Erscheinung gebracht. Derselbe Christus Jesus als der ewige Sohn, zu dem die Welt geschaffen ist, bleibt nicht fremd gegen uns, sondern ist der zweite Adam, der in uns hineingeboren und mit uns eins wird. Wir werden durch die Wiedergeburt Glieder Christi, und haben, sofern wir nichts mehr für uns, sondern nur Glieder an ihm sind, inneren Antheil an seinem Opfer. Aus dieser Versühnung geht die Kraft der Heiligung, die Gegenliebe, von selbst hervor. Die in der heil. Schrift geoffenbarte Erlösung ist die einzige und einzig mögliche, welche dem Erlösungsbedürfnisse absolut entspricht. Die Göttlichkeit der heil. Schrift wird auch deshalb nicht aus allerlei äußerlichen, supernaturalistischen Argumenten erkannt, sondern wird erlebt von jedem, in dem der Inhalt der Schrift, die Erlösung durch Christum, dem Erlösungsbedürfniß stillend entgegengekommen ist.

---

§. 11.

Die Person Christi.

Eine wahre Analysis der Thatsachen des Bewußtseyns geht aus von der absoluten Frage, welche durch und durch Frage ist, und noch keinen Inhalt mitbringt, und gelangt nicht etwa zur absoluten Antwort, sondern wiederum zur absoluten Frage in anderem Sinn, zu der absolut inhaltvollen, bedeutungsvollen Frage, in welcher das anfangs unbestimmte, sich selbst noch unklare Sehnen und Streben des Menschen zu einem klaren und bestimmten, nämlich zum Sehnen nach Versühnung geworden ist. Bis zu diesem letzten, eminenten Fragezeichen führt die wahre analytische Philosophie; sie findet im Bewußtseyn nicht alle Räthsel gelöst, sondern alle Lösung räthselhaft; ein letztes höchstes Räthsel und Problem ist gegeben, auf welches das Bewußtseyn keine Antwort mehr hat, sondern nur die Geschichte.

Hiemit ist aber für das synthetische Denken, für die speculative Betrachtung der Geschichte, ein Prinzip und ein Mittelpunkt und eine Methode gegeben. Es ist jetzt nicht mehr Zufall und Willkühr, wenn Christus als Mittelpunkt aller Geschichte, und alle Geschichte aus Christo begriffen wird; sondern es ist dies vernünftige Nothwendigkeit.

Christus, der Mittelpunkt aller Geschichte, stellt sich nicht anders dar, als das Christenthum selber. Das Christenthum ist nicht, wie der Rationalismus will, eine nur historische Begebenheit von relativer Bedeutung, (eine Stiftung einer „sehr vortrefflichen Religion" nicht aber der Religion) noch auch, wie der Pantheismus will, eine bloße Idee, ewigen Gehaltes, aber unfaktisch, (eine Geschichte, die als Faktum gar keine Bedeutung hat, sondern mythisch seyn kann, und woran nur das bedeutungsvoll ist, daß die Idee von der an sich seyenden Einheit von Gott und Menschengeist unter der Form der Vorstellung sich darin verberge). Sondern das Christenthum ist geschichtliches Ereigniß von ewiger Bedeutung.

Seine Bedeutung ist ewig und absolut, weil es Zurückführung ist zu dem, dem ewigen Grundgesetze der Menschheit entsprechenden Zustande. Es ist ein Faktum, weil es eine der historischen That des Abfalls entgegentretende historische Versühnungsthat ist. Das Christenthum ist die absolute Identität von Idealem und Realem; es ist in ihm nichts Ideales übrig, das nicht real geworden; es ist in ihm nichts Reales, das nicht ideale Bedeutung hätte. Es ist absolute Einigung des Ewigen — des göttlichen Wesens — mit dem Zeitlichen — der menschlichen Natur. Es ist gottmenschlich.

So muß auch Christus als der Gottmensch begriffen werden. Erst in ihm ist das vollendet, was Gottes ewiger Rathschluß mit der Menschheit ist. Des Menschen Wesen ist nach Gottes ewiger Bestimmung ein solches, daß der Mensch nur in Gott ein wahrer, vollendeter Mensch seyn kann. Von Gott losgerissen, ist er auch in sich zerrissen. Er soll in Gott verklärt werden, dadurch, daß Gott in ihn verklärt wird. Das ist ewige, in Gottes eigenem Wesen begründete, das Wesen des Menschen ausmachende Bestimmung. Es liegt im Wesen Gottes selber, sich gottmenschlich zu offenbaren. Es liegt im Wesen des Menschen, er solle gottmenschlich werden. Ein Gottmensch kann durchaus nicht erst durch die hereingekommene Sünde nothwendig geworden seyn — es wäre ja sonst die Sünde etwas gutes; es wäre ja durch sie ein Höhenpunkt der Vereinigung Gottes und des Menschen erreicht, der ohne sie nicht erreicht worden wäre! — sondern Gottmenschlichkeit, Verklärung des ewigen Wesens in der Zeit, Verklärung der Zeitlichkeit durch Erfüllung mit Gottes Wesen, ist uranfänglich das Ziel Gottes und seiner Offenbarung. Gott ist die Liebe; sein Wesen ist's, in sich selber den höchsten aller Gegensätze, den Gegensatz von Ich und Du, zu setzen, und absolut zu vermitteln. Dies ewige Liebesleben, das sein Wesen ist, treibt ihn, dasselbe zu offenbaren. So ist es in der inneren Qualität Gottes begründet, daß er dieselbe äußert. Es ist ewige Bestimmung Gottes, sich, dem in sich selber ewig vermittelten, sich selbst gleichen, ein Anderes, Zeitliches entgegenzusetzen, die Welt. Gottes Wesen, die Liebe, enthält den frei-nothwendigen Willen, sich, die ewig

als Trinität waltende, zu offenbaren. Gott, der in sich den Gegensatz von Vater und Sohn hervorruft und ihn als Geist ewig vermittelt, ruft den zweiten Gegensatz von Ewigkeit und Zeitlichkeit (Welt) hervor, nicht daß die Welt außergöttlich bleiben solle, sondern daß das göttliche Wesen in die Zeitlichkeit hineinverklärt werde. Der Mensch ist die Krone der Welt, in welchem die bloße Natur Person wird. In ihn vermag sich Gott hinein zu verklären, weil er zur Gottesgemeinschaft fähig ist. In ihm soll das Ziel der Wege Gottes, die Gottmenschlichkeit, erreicht werden; in ihm der Gegensatz zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit vermittelt, die Zeitlichkeit mit dem ewigen Wesen erfüllt werden.

Und zwar sollte das nicht im Menschen als Geschlecht noch im Menschen als numerischer Einheit, sondern im Menschen als persönlich bedeutungsvollem Wesen, d. h. in Einem menschlichen Individuo geschehen, in welchem der Organismus der Menschheit seine oberste Spitze und Allseitigkeit erreichte, und durch welches als durch das Centrum und den König, auch die übrigen in näheren und ferneren Kreisen an der Gotteseinheit Theil haben sollten. Da nämlich die organische Gliederung der Menschheit in minder- und mehr begabte, in verschiedene Talente, verschiedene Charaktere, schlechterdings nicht als etwas Uebles, sondern — verglichen mit der numerischen Einheit eines einzelnen Adam — oder mit der mechanischen Gleichheit einer unterschiedslosen Heerde, eines bloßen Menschengeschlechts ohne hervorragende Persönlichkeiten, ohne höher und nieder stehende, ohne ein Haupt, einen König — da, sage ich, hiemit verglichen, jene organische Gliederung als etwas Gutes erscheint, so kann dieselbe auch nicht erst durch die Sünde entstanden seyn, sondern muß mit zum Wesen der Menschheit gehören, und die Menschheit mußte zu dieser organischen Entfaltung berufen seyn. Jedes menschliche Individuum sollte hienach zur Einheit mit Gott, zur Heiligkeit, Seligkeit, gelangen, aber jedes auf individuelle Weise. Es sollten in dem einen höhere, in dem andern niedere natürliche Anlagen in den Dienst Gottes treten. Ein Individuum aber sollte das letzte, höchste, allseitige seyn, in welchem das πλήρωμα

menschlicher Kräfte und Anlagen, und zugleich die volle Einheit des ganzen göttlichen Wesens mit dem ganzen menschlichen — also auch das πλήρωμα der Gottheit erschiene [1].

Der Mensch war also bestimmt zur Verklärung in Gott. Der Mensch als persönlich ist aber frei und wollend, und des Menschen Wille konnte sich gegen Gott empören, und mußte dies können, da sonst der Mensch nicht Person, sondern nur Naturwesen gewesen wäre. Der Mensch hat sich empört, was er nicht mußte, wozu er durch kein Gesetz seines Wesens bestimmt war, was purer zeitlicher ideeloser, anti-idealer Akt des endlichen Willens war. Hiedurch ist nicht das Seyn eines Gottmenschen an sich nöthig geworden (welches ja ohnehin schon ewiges Ziel der Wege Gottes war) wohl aber diejenige Form des Auftretens des Gottmenschen, welche wir in Christo sehen, die Form des leidenden, sühnenden Gottmenschen.

Es giebt zwei Grundverirrungen in der Auffassung der Idee des Gottmenschen, eine pantheistisch und eine dualistisch tingirte [2]. Die pantheistische hält die Sünde selber für nöthig zur menschlichen Entwicklung, und die Erlösung (d. h. das Auftauchen gewisser Ideen) für ein unausbleibliches Resultat der Sünde. Hienach ist jeder sündige Mensch, sowie er einen gewissen Grad seiner Entwicklung erreicht hat, ein Gottmensch, und Jesus nur der erste unter vielen. Die andere, dualistische, wähnt mit der Sünde auch alle gute Substanz des Menschen untergegangen, oder hält alle ursprünglich menschliche Form, die Zeitlichkeit, Endlichkeit, Natürlichkeit, für an sich ungöttlich und mit dem Göttlichen unvereinbar. Sie nimmt an, daß die menschliche Natur an sich unfähig sey einer Einigung mit dem göttlichen Wesen; sie glaubt nicht, daß die natür-

---

1) Christus cum ecclesia sua sponsa fuisset una caro facturus, etiamsi nemo peccasset, sagt Andreas Osiander richtig und tief. (Vgl. Dorner's Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi pag. 200.)

2) Der Polytheismus als solcher kann sich mit dem Christenthum nicht, oder nur als völlige Verflachung, als Eudämonismus, vermischen.

liche Entwicklung des Menschen durch Geburt und in Leiblichkeit, die Entwicklung von Familie und Staat, die Entwicklung von Bildung, von Talenten und Charakteren, an sich gut und zur Erscheinungsform des göttlichen Wesens in der Zeit bestimmt und durch die Sünde nur verkehrt sey; und daß, auch wenn keine Sünde eingetreten wäre, diese Entwicklung der Menschheit in Familie, Staat, Bildung, Talenten und Charakteren, diese Entwicklung der Menschheit als eines Organismus, dennoch — nur eben ungetrübt und normal — würde stattgefunden haben, bis daß alsdann der Sohn Gottes als Krone und Centrum und Mikrokosmus dieses großen, herrlichen Organismus würde Mensch geworden seyn. Sondern sie hält das Zeitliche, Menschliche, Natürliche, Leibliche für das an sich schlechte; sie glaubt die Zeitlichkeit und Endlichkeit und Leiblichkeit in unauflöslichem Gegensatze mit Gott; die göttliche Offenbarung besteht in Unterdrückung des Menschlichen, die Erlösung in Entleiblichung; quo quid divinius, eo absurdius, eo immanius, das ist ihr montanistisch-spiritualistischer Wahlspruch.

Der Pantheismus überhebt sich der Mühe, den Gottmenschen zu begreifen, von vorneherein und setzt die Gottmenschlichkeit als trotz der Sünde und mitten in der Sünde bei Allen schon gegeben voraus. Jener feine christianisirte Dualismus dagegen will den Gottmenschen begreifen, thut es jedoch so, daß er es zu keiner wahren Vereinigung des göttlichen ewigen Wesens mit der menschlich endlichen Natur bringt. Entweder steht das göttliche Wesen so hoch über dem menschlichen, daß der Erlöser bloßer Gott war, und die Menschheit nur ein angenommener Schein — der Doketismus — oder das menschliche Wesen so tief unter dem göttlichen, daß der Sohn Davids unmöglich auch der Gottessohn gewesen seyn kann — der Ebionismus. Dagegen behauptet die christliche Kirche, gestützt auf die Urkunden der Geschichte Jesu, einerseits die Gottheit, andrerseits die Menschheit Jesu. Jesus war der von allen übrigen Menschen wesentlich verschiedene, der einzige sündlose, in welchem das ethische Wesen des Vaters erschienen ist, und der einzige, welcher nicht sündlos geworden ist (wie wir es einst werden sollen) sondern es von Anfang war vermöge seiner ursprünglichen

Einheit mit dem Vater, wonach er sagen konnte πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι; der also, in welchem das metaphysische Wesen Gottes erschienen ist. Derselbe Jesus war wirklicher Mensch, hat menschlichen Geist und Leib gehabt, und die menschliche Entwicklung durch Kindheit, Jugend und Mannesalter durchgemacht. Indem die christliche Kirche die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Jesu behauptet, und der Einen Person „zwei φύσεις" beilegt, negirt sie zugleich den Monophysitismus und Nestorianismus, welches bloße Verfeinerungen des Doketismus und Ebionismus sind. Beide gehen von derselben dualistischen Voraussetzung aus, daß die wirkliche Menschheit mit der Gottheit unvereinbar sey; der Monophysit lehrt, daß die Menschheit verzehrt und absorbirt werden und ein höheres, zwischen Mensch und Gott die Mitte haltendes, eine Mischnatur, entstehen mußte. Jesus war nicht ὁμοούσιος mit den übrigen Menschen; die Wirklichkeit einer Entwicklung durch unmündiges Kindesalter und Unreife hindurch zur Mannesreife scheint dem Monophysitismus zu unwürdig, als daß der Sohn Gottes diese Entwicklungsform hätte eingehen sollen. Der Nestorianer hält die menschliche Natur ebenfalls für zu gering; nur läßt er dieselbe nicht graduell erhöhen, um durch Annäherung an die Gottheit eine Vereinigung mit dem Gottessohn möglich zu machen, sondern er verzichtet auf diese Vereinigung ganz; Gottes Sohn und der Sohn der Maria bleiben außereinander; der Logos bleibt als weltregierender Gottessohn im Himmel, und der Sohn der Maria ist nur der θεόφορος, nur der Träger der höchsten Kräfte, welche der Logos auf ihn und durch ihn auf die Welt herabstrahlt.

Diesen Auffassungen gegenüber behauptete die christliche Kirche in der epistola Flaviana (welche für die theologische Auffassung noch wichtiger ist, als die Bestimmungen der chalcedonischen Synode, weil sie die Genesis der letzteren darstellt), daß Jesus wahrer Gott und auch wahrer Mensch gewesen sey, d. h. noch deutlicher, daß er alle göttlichen und daneben auch alle menschlichen Eigenschaften gehabt habe. Totus in suis, totus in nostris; humana augens, divina non minuens. Hiemit waren die in der Schriftlehre deutlich gegebenen zwei Grenzpunkte und Faktoren aller weiteren Lehr-

entwicklung festgestellt und für die Zukunft gewahrt, obwohl die Person Christi weder aus der Tiefe der Idee heraus begriffen, noch die „Vereinigung der beiden Naturen" auch nur für die Vorstellung denkbar gemacht war. Der Begriff der Eigenschaften prävalirte noch zu sehr; die majestas stand neben der humilitas, die virtus neben der infirmitas, die aeternitas neben der immortalitas, das mori posse neben dem non posse mori. Wie der inviolabilis zugleich patibilis, der unsterbliche zugleich sterblich, der ewige zugleich endlich seyn könne — das ward nicht untersucht. Leo strich ein Stück von der Gottheit, und ein Stück von der Menschheit hinweg, um die Vereinigung beider begreiflich zu machen. Der Mensch Jesus als Gottessohn wurde geboren nova nativitate, ohne Mannes Zuthun, ohne Sünde. Der Gottessohn als Mensch existirte novo ordine, qui invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris etc., d. h. weil er die göttlichen Eigenschaften pro tempore entweder ablegte oder verbarg (denn beides läßt sich unter jenen Worten denken, je nachdem wir das factus est oder das in nostris urgiren). Es führt dies aber geradezu auf das Dilemma in Betreff der κρύψις und κένωσις.

Entweder, Jesus war ein Mensch, wie wir anderen, endlich in seinem Wissen, vieles nicht wissend, endlich in seinem Daseyn, local beschränkt, local wirkend u. s. w., und hat während seines Lebens auf Erden die göttlichen Eigenschaften aufgegeben — aber dann war er eben nicht mehr wahrer Gott; dann hatte er von der Gottheit nur die Heiligkeit, nicht mehr die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart; dann konnte er sich unmöglich als ein und dieselbe Person mit dem ewigen, weltregierenden Logos wissen, sondern er war dann ein Mensch, der diesem Logos nach einer Seite hin ähnlich war, ein mit einzelnen göttlichen Kräften begabter θεόφορος, und so stehen wir wieder am Nestorianismus, ja am Ebionismus.

Oder Jesus hat, während er auf Erden wandelte, und nicht wußte die Stunde seiner eignen Wiederkunft, ja während er in der Krippe lag als ein lallendes Kindlein, zugleich heimlich in Gemeinschaft des Vaters die Welt regiert, und seine weltregierende

Allmacht und Allwissenheit nur verborgen vor den Augen der Menschen. Hier sind wir beim krassesten Monophysitismus, ja beim Doketismus. Die Menschheit war nur eine vorgenommene Maske.

Solange man die Gottheit und Menschheit in göttliche und menschliche *Eigenschaften* auflöst, und beide zu *addiren* sucht, kann man nicht weiter kommen. Es ist ersichtlich, daß das wahre Problem vielmehr dies ist, a) *wie sich das ewige Wesen des Logos und Gottes überhaupt verhalte zu der Zeitlichkeitsform der menschlichen Entwicklung*, und b) *ob sich der seiner als eines ewigen, bewußte Logos des zeitlich existirenden Menschen als seiner selbst bewußt seyn könne, und ob der zeitlich existirende Mensch Jesus sich des ewigen Logos als seiner selbst bewußt seyn könne, ob also eine* **Einheit des Bewußtseyns** *zwischen dem ewigen und dem menschgewordenen Logos denkbar sey.*

Diese Fragen können schlechterdings nicht gelöst werden, solange man Zeitlichkeit (Endlichkeit) und Ewigkeit als *zwei sich rein ausschließende Formen* faßt, und nicht begreift, wie es ewige Bestimmung Gottes ist, sein Wesen in der Form der *zeitlichen Entwicklung* zur Erscheinung zu bringen. Aber das ist die höchste, herrlichste, tiefste Idee, daß der ewig vollendete Gott es als eine Bestimmung seines ewigen Wesens in sich hat, in der Zeit sich als *werdender* Gott, als *entwickelnder Gottmensch*, zu offenbaren. Das Heidenthum hat nur luftige Theophanieen und momentane Incarnationen; es bleibt da der Gott transscendent, nach wie vor, und der Mensch für immer von Gott geschieden. Das Christenthum allein stellt den Menschen so hoch, zu behaupten, der Proceß der wesentlich menschlichen Entwicklung sey zur Form des göttlichen Wesens gemacht; das ewige göttliche Wesen habe die Form der Zeitlichkeit und des Werdens zu seiner eigenen Form gemacht; Gott sey nicht als Mensch erschienen, habe auch nicht einen Menschen zum Träger seiner Offenbarung gemacht, sondern Gott sey *Mensch geworden*, empfangen und geboren, und habe — er, der außer aller Kategorie der Zeit stehende, in sich ewig vollendete, alle Zeit in seinem Schooße tragende, — die menschliche Entwicklung

selber durchgemacht, und so die menschliche Natur erst in einem Individuum und hiedurch dann in ihrem Gesammtorganismus mit seinem göttlichen Wesen erfüllt, und verklärt.

Es kömmt also alles darauf an, die Scheidewand zwischen Ewigkeit (als Außerzeitlichkeit) und Zeitlichkeit nicht für eine absolute zu halten, sondern für eine zu vermittelnde. Die Ewigkeit als Form der Außerzeitlichkeit, wie ihr die Zeitlichkeit als das Andere, Nicht-Ewige, gegenübersteht, ist nicht das höchste sondern die mit ewigem Wesen erfüllte Zeitform ist das höchste Ziel.

Die Ewigkeit als Form der Außerzeitlichkeit ist die Form des dreieinigen Gottes als des weltregierenden, der die Welt in all ihren räumlichen und zeitlichen Dimensionen will und schaut und hiemit setzt (schafft.) Gott als absoluter, ewig in sich vollendeter Urheber der Welt, hat diese Ewigkeitsform. Aber derselbe Gott als in sich bestimmtes Wesen will dies sein Wesen in die Welt hinein verklären. In seinem Eingehen in die Welt wird er die Ewigkeit als Form der Außerzeitlichkeit aufgeben, und sein ewiges Wesen wird in Zeitform existiren. Gott als Ursprung seiner selbst geht nicht in die Zeitform ein; sondern ihm ist die Ewigkeitsform wesentlich. Aber Gott als sich selbst gegenständliches ewiges Wesen, als ewig persönlicher Logos, geht in die Zeitform ein. Sofern er in sie eingeht, giebt er die Ewigkeitsform (die er als weltregierend mit dem Vater theilt) auf, behält aber sein ewiges Wesen bei, nur unter neuer Form („novo ordine“ könnten wir mit Leo sagen, welcher Ausdruck bei unserer Betrachtungsweise einen Sinn gewinnt.)

Die heil. Schrift deutet dies selbst an (Phil. 2, 6 ff.) Zwei Akte der gnädigen Entäußerung Christi werden genannt; erstlich, daß er, als er ἐν μορφῇ θεοῦ existirte, dieses ἴσα θεῷ εἶναι nicht für einen ἁρπαγμός gehalten [3]), sondern aufgegeben und die μορφὴ

---

3) Diese Wendung erklärt sich wohl am einfachsten durch die Annahme eines doppelten Gegensatzes. Der, welcher Fremdes, das ihm nicht zusteht, raubt, steht in doppeltem Gegensatze zu demjenigen, welcher

δούλου (die Form der Zeitlichkeit und Menschheit und zwar speciell der unter den Folgen der Sünde leidenden Menschheit) angenommen habe; zweitens, daß er, als er Mensch geworden (ἐν σχήματι

Eigenes, das er zu behalten ein Recht hätte, dahingiebt. „Etwas für einen Raub achten" bildet den Gegensatz zu „sich selbst berauben" (ἑαυτόν ἐκένωσε.)

Hiemit fällt erstlich die Erklärung, wonach ἁρπαγμός res rapta bedeutet, und wo dann οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο entweder mit Bullinger, Calvin, J. Gerhard u. a. durch non duxit illicitum esse übersetzt, oder mit Usteri dahin erklärt wird, daß Jesus das ἴσα θεῷ εἶναι nicht wie einen Fang betrachtet habe, den er stolz genießen wollte, oder (nach Matthies) für einen Raub, den man verborgen hält. Diese ganze erste Erklärung hat den sprachlichen Sinn der Worte gegen sich. Aber auch die zweite Erklärung fällt hinweg, wonach man mit Musculus, Clericus, Bengel, Storr, De Wette u. a. „non rapiendum duxit," übersetzt, und dann das ἴσα θεῷ εἶναι für etwas hält, was Christus noch nicht besaß, sondern dessen Besitz er nur hätte ergreifen können, den er aber freiwillig nicht ergriff. Diese Erklärung hat schon den einen Umstand gegen sich, daß ein Besitz, den zu ergreifen Jesu mit Fug und Recht freigestanden hätte, nicht in demselben Augenblick mit ἁρπαγμός bezeichnet werden konnte. Endlich muß auch die dritte Erklärung verworfen werden, welche Luther, Grotius, Rosenmüller, Flatt u. a. aufgestellt haben, und wobei ἁγπαγμὸν ἡγήσασθαι mit „als Beute stolz zur Schau tragen" übersetzt wird, eine Erklärung, welche schon in sprachlicher Beziehung schwer zu rechtfertigen seyn dürfte. (Uebrigens würde diese dritte Erklärung keineswegs dazu nöthigen, unter dem ἴσα θεῷ εἶναι eine solche Sache zu verstehen, welche Jesus sowohl vor als nach dem Akte des κενοῦν besessen, und nur nach diesem Akte nicht öffentlich gezeigt hätte. Vielmehr dürfte man immerhin an eine Sache denken, welche Jesus vorher besaß, nachher besitzen konnte, aber eben darum, weil mit dem Besitz ein öffentliches Zeigen unvermeidlich zusammenhing, und er letzteres nicht wollte, lieber ganz aufgab.)

εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) nun in menschlichem Willensakte das ihm aufgetragene Werk gehorsam bis zum Tode erfüllt habe [4]). Uns

---

4) Ich habe diese Erklärung schon in meiner Evang. Kritik §. 51 gegeben, halte es aber für nöthig, sie hier näher zu rechtfertigen. Unter der μορφὴ θεοῦ kann ich nicht die μορφὴ als das bloße Abbild oder den bloßen Schein im Gegensatz zur Sache verstehen; dies würde auf die μορφὴ δούλου nicht passen. Eben so wenig kann μορφὴ hier soviel wie εἰκὼν im Sinne von Kol. 1, 15 (De Wette) seyn, wonach schlechterdings nicht die δόξα (De Wette) sondern die φύσις und οὐσία Gottes damit bezeichnet seyn müßte. Daß aber Christus das göttliche Wesen aufgegeben habe, kann Paulus (vgl. Kol. 1, 19) nicht haben sagen wollen. Μορφὴ θεοῦ erklärt sich vielmehr aus dem Gegensatze μορφὴ δούλου; das μορφὴν δούλου λαβὼν ist aber wiederum identisch mit ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Ist nun die Knechtsgestalt die menschlich=endliche Existenzform als solche, so kann die μορφὴ θεοῦ nicht etwa jene δόξα, jene Herrlichkeit der königlichen Herrschaft und Anerkennung, seyn, welche mit der Menschheit Christi nicht streitet, sondern von dem Menschensohne nach seiner Erhöhung wieder angenommen worden ist, und an welche hier zu denken uns gar nichts nöthigt. Sondern die μορφὴ θεοῦ wird vielmehr den reinen Gegensatz zu dem σχῆμα ἀνθρώπου, zu der menschlich=endlichen Existenzform als solcher bilden. — Das der μορφὴ θεοῦ parallele ἶσα θεῷ εἶναι dient zur Bestätigung. Auf den griechischen Sprachgebrauch des ἶσα als Adverbiums (Winer, Gramm: 4te Aufl. pag. 165) darf man sich nicht berufen; denn bei den Griechen hat es die bloße Bedeutung eines ὡς. Hier steht der plur. neutr. vielmehr darum, weil nicht die Qualität der Person (ἶσος), sondern nur die zuständliche Beschaffenheit und Existenzweise ausgedrückt werden soll. (Vgl. Bernhardi, Syntax pag. 128—130.) Uebrigens würde die Erklärung des ἶσα als Adverbiums auf dasselbe Resultat führen, da (nach Kühner §. 416, 3) das Adverbium bei εἶναι ebenfalls die Art des Daseyns oder Zustandes bezeichnet.

Soviel über den Begriff der μορφὴ θεοῦ. Daß wir im Rechte sind, V. 6—7 auf den Akt der Menschwerdung des Logos und nicht

interessirt hier das erstere Moment. Paulus würde gewiß nicht gesagt haben, Jesus habe die θεότης aufgegeben (vgl. dagegen

---

auf eine Demuthserweisung des Menschgewordenen zu beziehen, wird sich unschwer beweisen lassen. Bei dieser zweiten Erklärung (Erasmus, Luther, Calvin, Grotius, De Wette u. a.) ist man genöthigt, die Worte καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος als drittes Glied nebst λαβὼν und γενόμενος zur Apposition zu ziehen, wodurch zwischen dem zweiten und dritten Gliede dieser Apposition eine lästige Tautologie entsteht, und der 8te Vers mit den Worten ἐταπείνωσεν αὐτὸν, also mit einer unerträglichen Asynthese, begonnen werden muß. Der 8te Vers enthält dann bloß eine Wiederholung und Exegese des zuvor gesagten und der Gedanke von V. 6—7 wird höchst unklar. Man muß nämlich ἁρπαγμὸν ἡγήσατο mit non arripuit übersetzen, und unter ἴσα θεῷ die Herrlichkeit verstehen, welche Jesus noch nicht hatte, sondern nur zu ergreifen Macht hatte, deren Ergreifen er aber freiwillig verschob; unter μορφὴ θεοῦ aber sieht man sich nun genöthiget, etwas anderes zu verstehen, als unter ἴσα θεῷ, nämlich etwas, was Jesus als Mensch besaß, aber dessen er sich durch Annahme der entgegengesetzten μορφὴ δούλου entäußerte. Was ist nun dieses Etwas? Die δόξα? Aber sie besaß Jesus als Mensch vor der Auferstehung gar nicht. Das innerliche göttliche Wesen? Aber dies gab er nicht auf, als er Knechtsgestalt annahm. Die Knechtsgestalt selbst soll etwas seyn, was Jesus, als er schon Mensch war, erst annahm, und doch steht ihr das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος zur Seite! — Nach der anderen Erklärung ist der Gedanke höchst plan und lichtvoll; ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων bildet eine Parallele mit καὶ ἐν σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος; diese zwei Partizipia bezeichnen die zwei Zustände, welche zweien Erniedrigungsakten Christi, vorausgingen. Der erste dieser Akte ist der der Menschwerdung selber, des Zeitlich-werdens, der zweite der des historischen Leidens. Die Worte μορφὴν δούλου — γενόμενος V. 7 bilden die Erklärung von ἁρπαγμὸν οὐχ ἡγήσατο — ἐκένωσε, die Worte γενόμενος ὑπήκοος κ. λ. die Erklärung zu ἐταπείνωσεν. — Die Gründe, welche De Wette für jene von uns verworfene Erklärung anführt, sind sehr schwach. a) V. 9 sey von der Erhöhung des Men-

Kol. 1, 19!) oder sey nicht mehr ἴσος θεῷ gewesen; das *göttliche Wesen* gab der mensch-gewordene Logos nicht auf; aber Paulus sagt, der menschgewordene Gottessohn sey nicht mehr ἴσα θεῷ gewesen, nicht mehr *auf gleiche Art*, d. h. er habe die μορφὴ θεοῦ aufgegeben. Auch Paulus unterscheidet Gottes *ewiges Wesen* von der *Form der Ewigkeit* als *Außerzeitlichkeit*.

Wir werden also in dem Gottmenschen wirklich alle *göttlichen Eigenschaften* wiederfinden, sofern wir nur nicht dieselben als starre äußerliche Proprietäten fassen, sondern überall die dem weltregierenden Gott zukommende *Form der Außerzeitlichkeit* und das im menschgewordenen Gott erschienene *ewige Wesen* trennen. Die Allmacht als Bestimmung des *göttlichen Wesens* wird nicht darein gesetzt werden dürfen, daß Gott „alles mögliche kann" — denn so gäbe es ja außer Gott und von ihm unabhängig eine Sphäre von possibilibus! — sondern wird darin liegen, daß die Sphäre des Geschehens ihr Prinzip und ihr Prius hat im göttlichen Willen und Wesen; beim weltregierenden Gott erscheint diese Allmacht allerdings unter der *Form der Ewigkeit* als ein wirkliches Wollen und Setzen der ganzen Welt in allen Zeiten und Räumen; *beim menschgewordenen Gott* wird sie erscheinen in *Zeitform*,

---

schensohnes die Rede. Soll darum V. 6 nicht von der Menschwerdung des Gottessohnes die Rede seyn können? b) Christus bezeichne den Menschen Jesus, nicht den Logos. Aber daß Paulus „den „Logos als wahres Subjekt der Persönlichkeit Christi angesehen haben, „und dies gleichsam in seiner Entwicklung, erst *vor*, dann *in* seiner „Menschwerdung aufgeführt haben kann" giebt doch *De Wette* sogleich selbst zu. Wenn ferner *Piscator* behauptet, nur der historische Christus, und nicht der ewige Logos könne als Vorbild aufgeführt werden, so erledigt sich dies durch die vorhergehende Bemerkung, daß es nicht der Logos in abstracto, sondern eben Christus in der Genesis seiner historischen Erscheinung ist, welcher hier als vorbildlich dargestellt wird. — Das Argument endlich, welches aus der zweiten der in Anm. 3 aufgeführten Erklärungen von ἁρπαγμός entnommen ist, fällt mit dieser Erklärung von selber hinweg.

darin nämlich, daß der wesentlich göttliche und göttlich wesenhafte, also heilige, wahre, reine Wille Jesu sich als herrschend und kräftig erweist gegenüber den einzelnen ihm entgegentretenden Naturkräften, d. i. als Wunderkraft, welche ja nichts ist als die individuelle Aeußerung der Herrschaft des Geistes über die Natur, wozu der Mensch an sich bestimmt ist, welche er als Gottmensch einst zu erlangen, von Anbeginn berufen war. — Die Allgegenwart als Bestimmung des göttlichen Wesens wird nicht darein zu setzen seyn, daß Gott „an allen Orten wäre" — als ob es außer Gott und von ihm unabhängig eine Sphäre des Raumes gäbe, – sondern darein, daß der Raum in Gott ist, und jedes zeitlich-räumliche Seyn im Seyn Gottes sein Prius hat; beim weltregierenden Gott in der Form der Ewigkeit erscheint diese Allgegenwart freilich als das alle Räume umspannende Seyn, wonach Gott in jedem einzelnen räumlich-exirenden nicht ein ihm fremdes, seiner Macht entlassenes Seyn findet, an welchem sein Seyn aufhörte und eine Grenze hätte, sondern überall wieder zu sich selbst und zu seinem eigenen Seyn kommt; beim menschgewordenen Gott wird die Allgegenwart erscheinen in Zeitform, darin nämlich, daß Jesus im einzelnen Raum keine Schranke seines räumlich leiblichen Seyns findet, und nicht der Raum über ihn herrscht, sondern er über den Raum, daß er ist, wo er will; eine Herrschaft des Geistes über die Leiblichkeit, welche zu erlangen der Mensch anbeginns bestimmt war, indem sein Leib nicht ein Anderes für die Seele, nicht eine fremde, elementarischen Einflüssen unterworfene Last, sondern eine, aller Knechtschaft unter den Elementen (Tod) und aller Schwere entnommene, freie Projektion der Seele im Raume seyn sollte [5]. Die Allwissenheit Gottes werden wir nicht darein setzen dürfen, daß Gott alles wirkliche und mögliche weiß — als ob es außer Gott und von ihm unabhängig eine Sphäre von scibilibus gäbe! — sondern darein, das sein Wol-

---

5) Daß dies anbeginns so werden sollte, heißt nichts anderes, als daß es zur vollendeten Idee des Menschen (1 Cor. 15) gehört, zu deren Erreichung nicht erst die Sünde nothwendig war.

len und Schauen das Prinzip und das Prius alles für uns erkennbaren, das Princip und Prius der ganzen Welt ist; beim weltregierenden Gotte erscheint diese Allwissenheit freilich in der Form der Ewigkeit als ein wirkliches Ueberschauen aller Räume und Zeiten; beim menschgewordenen Gotte erscheint sie in Zeitform, nämlich darin, daß das Erkennbare für Jesu Erkennen keine undurchdringliche Schranke ist, sondern er die einzelnen Objekte, welche ihm in der Zeit gegenübertreten, irrthumlos und im Lichte der Wahrheit, die er als sein Wesen mitbringt, durchschaut; eine Herrschaft des Geistes über die Objekte des Erkennens, wozu der Mensch uranfänglich bestimmt war.

Es ist also in Wahrheit nicht widersprechend, daß in einem Menschen das göttliche Wesen — und nicht den ethischen, sondern gerade den metaphysischen Eigenschaften nach — zeitlich erscheine. Nur der Dualismus leugnet es, welcher nicht einsieht, daß es ewige Bestimmung in Gott ist, sein ewiges Wesen in die Zeit hinein zu verklären, und daß also die Zeitlichkeit nichts an sich schlechtes ist.

Eben so wenig ist es widersprechend, daß Gottes ewiges Wesen von Seiten seiner ethischen Eigenschaften in einem Menschen zeitlich erscheine. Nur der Pantheismus leugnet es, weil er leugnet, daß es ewige Bestimmung des menschlichen Wesens ist, in Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit mit Gott eins, und in's göttliche Wesen verklärt zu werden, und weil er vielmehr die Sünde für nothwendig zur wahren Menschheit hält, während sie gerade deren Negation ist [6]), und weil er alle Menschen für Gottmenschen erklärt, wobei weder auf die Sünde Rücksicht genommen wird, noch darauf, daß, selbst abgesehen von der Sünde, die Menschheit sich in einen Organismus verschiedener Kräfte, Talente, Charaktere und Persönlichkeiten theilen würde, die dann in Einem höchstgestellten Individuum ihre Krone hätten.

Die eine Frage: wie sich das ewige Wesen des Logos und Got-

---

6) So hält Bruno Bauer Jesum schon wegen seiner Sündlosigkeit für ein unreales, un-menschliches Phantasiegebilde.

tes überhaupt verhalte zu der Zeitlichkeitsform des menschlichen Bewußtseyns, und ob also überhaupt ein Mensch, der wesentlich Gott und göttlichen Wesens theilhaftig wäre, ein Gottmensch, in sich denkbar sey, diese eine Frage haben wir gelöst, und gesehen, es sey ewige Bestimmung in Gott, sein Wesen zu offenbaren in der Zeit als Mensch, und es sey auch ewige Bestimmung des Menschen, sein Wesen zu verwirklichen durch Erfülltseyn mit Göttlichem, und dieses seines Wesens höchste Verwirklichung und Vollendung in einem höchsten Individuum zu erreichen, in welchem nicht bloß einzelne göttliche Kräfte, sondern das ganze πλήρωμα der Gotteskräfte erschiene. Wir haben gesehen, wie hiebei von Seiten Gottes die Form der Ewigkeit, aber nicht das ewige Wesen, aufgegeben würde.

Es ist nun aber eine zweite Frage noch zu beantworten übrig, nämlich ob sich der seiner als eines ewigen bewußte Logos des zeitlich existirenden Menschen Jesus als seiner selbst bewußt seyn könne, und ob der zeitlich existirende Mensch Jesus sich des ewigen Logos als seiner selbst bewußt seyn könne, ob also eine Einheit des Bewußtseyns zwischen dem ewigen und dem menschgewordenen Logos denkbar sey.

Der Laie macht sich insgemein in seiner Vorstellung die Beantwortung dieser Frage sehr leicht. Der Sohn Gottes, sagt er, war erst als weltregierender Logos beim Vater (einige Tausend Jahre lang) und dann wurde er Mensch, lebte, starb, stand auf, fuhr gen Himmel und lebt dort als erhöhter Menschensohn und Herr der Kirche. Der Logos war sich hienach des Menschen Jesus als seiner bewußt, nämlich als seiner, wie er in der Zukunft existiren würde; und der Mensch Jesus war sich des Logos als seiner bewußt, nämlich als seiner, wie er in der Vergangenheit (vor seiner Geburt) existirt habe. — Man könnte diese Ansicht fast geometrisch darstellen, durch zwei parallele Linien

```
a               e     h              b
_______________ . . . . . . _______________

c               f           g              d
. . . . . . . . . . . . _____________ . . . . . . . . . . . .
```

ab, cd, deren zweite cd den zeitlichen Verlauf der Weltgeschichte, und die erste ab das Seyn Gottes während dieser Zeit darstellte. Von a bis e lebte der Sohn Gottes als Logos beim Vater, von f an als Menschensohn auf Erden, bis er bei g, h wieder zum Vater ging. — Diese kindliche Auffassung bringt jedoch erhebliche Schwierigkeiten mit sich. Wir können uns hier weder das Bewußtseyn des Logos vor seiner Menschwerdung, noch das des menschgewordenen denken. Der letztere müßte sich seiner früheren Existenzweise, also seiner früheren, weltregierenden Thätigkeit erinnert haben, so daß er in seiner Erinnerung und in Betreff der Vergangenheit allwissend gewesen wäre, in Betreff der Gegenwart und Zukunft aber nicht. Ein imaginäres, doketisches Bewußtseyn! Wollen wir aber annehmen, diese Erinnerung sey geschwunden, so müssen wir ein Abreißen des Bewußtseyns des Logos im Momente der Empfängniß Jesu annehmen, wo dann das Urtheil des Bewußtseyns Jesu, mit dem Logos identisch zu seyn, ein leeres wird. Was diesen, den Logos, betrifft, so soll er eine Zeit lang ewig gewesen, dann aber zeitlich geworden seyn! Man macht also aus der Ewigkeit selber wieder eine gestreckte Zeitlinie, und bedenkt nicht, daß der dreieinige Gott in Einem Akte ewiger Gegenwart alle Zeiten und Räume vor sich liegen hat, und es für ihn kein Vor und Nach giebt! Man läßt den Vater mit Sohn und Geist zusammen ein paar tausend Jahre lang die Welt regieren, dann aber den Sohn vom Throne der Weltregierung herabsteigen und den Vater mit dem heil. Geiste allein die Geschäfte besorgen!

Man wird, diese unwürdige Vorstellung vermeidend, vielmehr zu der Ansicht gelangen, daß Vater, Sohn und heil. Geist als der ewige Gott alle Zeiten und Räume in ewigem Akte überschauen, und daß auch die Zeit, in welcher der menschgewordene Sohn auf Erden lebte, eine von dem weltregierenden Sohn ewig geschaute war. Auch diese Ansicht kann bildlich dargestellt werden;

A

○

b c d e

bc ist die Linie des zeitlichen Verlaufs der Weltgeschichte, A das Auge des weltregierenden Gottes, welcher diese ganze Linie in Einem ewigen Akte überschaut; c—d ist der Zeitraum, in welchem Jesus auf Erden lebte. — Allein so müßte der Logos zugleich ewig die Welt überschaut und zugleich eines der endlichen Objekte dieser ewigen Anschauung gewesen seyn. Es fragt sich, wo hier die Identität des Bewußtseyns bleibt zwischen dem Ich, welches zu seinem Gedankeninhalte die ganze Welt hat, und dem Ich, welches sich als einzelnes menschliches Individuum weiß. Beide fallen auseinander. Der Mensch Jesus mußte an den weltregierenden Logos als an einen anderen denken ebenso, wie jeder andere Mensch. Der Mensch Jesus kann hier höchstens insofern wahrer Gott gewesen seyn, als sein Bewußtseyn von Gott durch seine Ungetrübtheit gleichsam ein Seyn Gottes in ihm war. Der Logos aber verliert hier alle Bedeutung für das Erlösungswerk, und es erscheint als einerlei, ob Gott dreieinig sey oder nicht.

Eine dritte Ansicht scheint beide Klippen zu vermeiden, führt aber in der That um keinen Schritt weiter. Man behauptet mit den alexandrinischen Vätern, der Logos sey nicht erst unter der Regierung des Kaisers Augustus, sondern schon im Momente der Weltschöpfung, beim Anfang der Zeit zeitlich geworden, und habe sich aus einem λόγος ἐνδιαϑετός in einen λόγος προφορικός verwandelt; einige Jahrtausende habe er unter der Form eines Engels, des מלאך יהוה, existirt; dann habe er diese Existenzform mit der menschlichen vertauscht. Auch hier ist eine bildliche Darstellung möglich.

A

○

b c d

מלאך יהוה Jesus

Wir werden aber hier nothwendig in die eine oder die andere der beiden vorigen Ansichten zurückgeworfen. Entweder ist der Logos am Anfange der Zeit zeitlich geworden, nachdem er vorher außerzeitlich existirt hatte. Dann wird also die Ewigkeit vor die Zeit geschoben, also wiederum unter die Kategorie des Vor und Nach

gestellt! Oder der Logos existirt als ewiger, weltregierender in A, und zugleich als zeitlicher vom Anfange der Zeit b bis zu deren Ende d. Hier aber fallen der ewige, alle Zeiten und Räume überschauende Logos und der zeitlich gewordene Logos wieder auseinander; man wird sich wieder versucht fühlen, den ersteren ganz zu streichen, und jedenfalls geht die Grundidee der Verklärung des ewigen Wesens in die Zeit verloren; nicht der ewige Logos, sondern der מלאך יהוה ist Mensch geboren. Die Geburt Christi wird zu einer theosophisch-magischen Metamorphose, und tritt neben die Existenz des מלאך יהוה als ein gleiches, ja fast niedrigeres hinzu, während doch in Wahrheit die seltenen, vereinzelten Theophanien Jehovahs im alten Testamente — bloße pädagogische Akte, worin Gott unverändert blieb, und nur dem Fassungsvermögen der Menschheit auf ihrer damaligen Stufe entgegenkam in Visionen — nicht im entferntesten verglichen werden dürfen mit dem Akte, wo das ewige Wesen zeitlich ward, und in den Proceß menschlicher Entwicklung einging.

Das eine Wort: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι*, schlägt die erste wie die zweite Ansicht, mithin auch die beiden in der dritten Ansicht latent liegenden Phasen, zu Boden. *Ἐγώ* sagt Jesus, und erklärt sich für Eine Person mit dem Logos, der früher ist, als Abraham, und erklärt den Logos für identisch mit sich. *Εἰμὶ* sagt er, und schreibt dem Logos somit kein Gewesenseyn vor Abraham zu, sondern ein Seyn, nämlich das Präsens der Ewigkeit. Das Prius des Logos vor Abraham ist nicht ein zeitliches Prius, sondern jenes Prius, wonach Gott eher ist als die Zeit selber, weil die Zeit Resultat eines ewigen göttlichen Aktes ist.

Wie soll denn nun aber die Einheit des Bewußtseyns des ewigen die Welt überschauenden Logos mit dem in einem Zeitpunkte zu existiren angefangen habenden Gottmenschen Jesus gedacht werden? Vorgestellt werden, namentlich bildlich und geometrisch vorgestellt werden kann sie gar nicht. Aber gedacht werden kann sie in ihrer ganzen Tiefe und Herrlichkeit!

a) Das Daseyn und Soseyn der Welt — die menschliche Freiheit und ihre Resultate mit inbegriffen — ist begründet in einem

ewigen frei-nothwendigen Akte des ewigen Gottes — einem freien Akte, weil nicht aus Zwang geschehen, sondern aus Entfaltung des eigenen Wesens Gottes, — einem nothwendigen, weil nicht willkührlich gewollt, sondern mit Entfaltung des ewigen Wesens Gottes. Die Liebe Gottes, welche den Gegensatz von Ich und Du in Gott selber hervorruft und ewig vermittelt, ruft auch in ewigem Akte das Daseyn einer Zeitsphäre (Welt) hervor, deren Soseyn bestimmt ist durch das Ziel, daß das Wesen Gottes in diese Zeitsphäre hinein verklärt werde. Diese Sphäre ist zunächst Natur; mit der Menschheit wird sie sittliche geistige Sphäre. Die Natur ist da um des Menschen willen. Der Mensch ist die Krone der Natur, die Blüthe derselben, aber auch ihr Centrum, ihr Prinzip, zu dem die Natur geschaffen ist; er ist das Letzte in der Natur und auch das geistige Prius derselben. — Die Menschheit ist wieder selber ein großer Organismus; wie die Natur der Menschheit zustrebt, und in ihr vollendet ist, so strebt die Menschheit in einer Vielheit individueller Anlagen und Kräfte und Potenzen einer letzten, höchsten und auch prinzipiellsten Entfaltung in Einem Könige, Einem vollendeten Menschen zu, in welchem die Einheit mit Gott, die Verklärung des göttlichen Wesens in die Zeit, sich vollenden soll.

Die Sünde hat diesen Organismus nicht geschaffen (er ist nicht etwa ein durch den Sündenfall gewonnener, als ob die Sünde der Quell dieses Heiles wäre!) sie hat ihn auch nicht vernichtet; aber alle jene creatürlich guten (weisen, von Gott gewollten) Potenzen, welche an sich den Menschen weder heilig noch unheilig machen, entwickeln sich nun nach geschehenem Sündenfalle sündlich, doch so, daß Sünde mit Sünde kämpft, und das Grundgesetz des Gewissens ein Ringen nach Erlösung im Heidenthum hervorruft, und Gott im Judenthum dem Ringen entgegenkömmt. Ist die Zeit erfüllt, so erscheint die Krone dieser Entwicklung, der Gottmensch, in dem sich das Trachten der Menschheit nach Gott, und das Herabkommen Gottes zur sündigen Menschheit vollendet. Er ist im Verhältniß zur Sünde der Sündlose und der Erlöser und Versühner; zugleich ist er im Verhältniß zu dem (creatürlich guten, ethisch adiaphoren) Organismus der verschiedenen Kräfte, Anlagen und Potenzen der

Menschheit der vollkommene Mensch, der König, das oberste Individuum.

b) Der ewige Logos nun, welcher dem ewigen Vater als Personifikation und persönliche Concentrirung seines eigenen Wesens ewig gegenübersteht, hat zum Inhalte seines eigenen Denkens oder Schauens natürlich eben jenes Wesen des Vaters als ein dem Vater gegenständliches, d. i. das in der Welt geoffenbarte und erschienene göttliche Wesen. Der Logos weiß sich als das die Welt schaffende, organisirende Wort des Vaters, als die in der Welt erschienene Vernunft (Weisheit) des Vaters. — Die Welt ist also dem Logos objektiv und zwar sieht er in ihr sich selber. Aber nicht in ihr, sofern sie eine abstrakte Zeitlinie bildet, auch nicht in ihr, sofern sie eine durch Mißbrauch menschlicher Freiheit verderbte ist, sondern in ihr, sofern sie ein durch Gottes Wesen noch geordneter, als sie ein durch Gottes Gnade wieder geheiligter Organismus ist.

Der Fehler jener oben besprochenen Ansichten über Christi Person lag nun darin, daß das ewige Anschauen, womit der Logos die Welt anschaut, nach Analogie unseres Anschauens als ein abstraktes Ueberschauen der Zeit-Linie gedacht ward, und nicht als ein Durchschauen des Organismus der Menschheit. Die Zeit, die Welt und Menschheit in ihrem geschichtlichen Verlaufe, bildet für den ewigen Blick des Logos nicht eine Linie, sondern einen Körper mit einem Centrum, welches Centrum zugleich tiefstes Prinzip und Urziel und zugleich Mittelpunkt und zugleich Endpunkt und Spitze aller Entwicklung ist. Der Gottmensch ist Prinzip der Welt und Menschheit, zu dem Welt und Menschheit geschaffen sind; Jesus von Nazareth ist Mittelpunkt der Geschichte, Blüthe der alten, Prinzip der neuen Zeit; Jesus Christus ist der König, zu dessen Reich wir alle berufen sind, die letzte, höchste Krone aller Entwicklung wird Er seyn. — So stellt sich Jesus Christus dem ewigen Blick des Logos dar. Nicht als der Einzelne, der unter Augustus gelebt hat; sondern als das Centrum von Welt und Menschheit. — Der Logos schaut die Welt und Menschheit an, sofern sein Wesen, sein Gedanke in ihr erschienen und substantiell ist.

Er sieht viele Einzelheiten von relativer, viele sogar von negativ störender Bedeutung. Er sieht aber Ein persönliches Einzelwesen, in dem alle Störung aufgehoben ist, Ein Individuum, in welchem sein (des Logos) Wesen nicht relativ, sondern ganz und absolut erschienen, sein ewiger Gedanke ganz verwirklicht ist. Dies Individuum erscheint dem Logos nun nicht als ein Einzelnes in der Welt, sondern als der Mikrokosmus, in welchem die ganze Welt und all ihre Herrlichkeit culminirt, in welchem alle Strahlen und Kräfte zusammengehen. Der Logos schaut nicht dies Individuum in der Welt an, sondern er schaut die Welt in diesem Mikrokosmus an; er schaut die Welt als die Erscheinung seines ewigen Wesens; er schaut sie an im Mikrokosmus der Person Jesu Christi als in sich. Der Logos ist die Welt, soweit selbige des Vaters ewiger Gedanke ist — [a] ein Gedanke von unendlicher Bestimmtheit — [b] ein selber persönlicher Gedanke —; so ist der Logos dem Vater gegenständlich; er ist ihm also gegenständlich [a] als der Christ, Jesus von Nazareth; in ihm schaut der Vater das in die Zeit verklärte ewige Wesen, in ihm schaut er seinen ewigen Gedanken in der Fülle und dem Reichthum aller seiner Momente allseitig verwirklicht; der Logos [b] ist dem Vater gegenständlich als sich selber wissend; er weiß sich von Ewigkeit als Jesum, den Christ, welcher ja Ziel und Centrum des log'ischen Wesens ist.

c) Jesus Christus hat sich als Mensch entwickelt, aber normal und allseitig. — Er hat sich normal entwickelt. Jenes jedem Menschen angeborene Gefühl, zur Lebenseinheit mit Gott erschaffen zu seyn, jener Trieb nach Gottmenschlichkeit, welcher in dem Sünder zurückgedrängt und übertäubt und durch Selbsttäuschungen und Entschuldigungen der Sünde removirt wird, war in Jesu dem Sündlosen — zunächst als Gefühl — in ungestörter Lebendigkeit vorhanden. Er fühlte Gott als seinen Vater (Luk. 2, 49). Und als die Gesetze der menschlichen Entwicklung von selbst das Hervorgehn der Reflexion aus der Unmittelbarkeit des Gefühls mit sich brachten, da war auch sein Erkennen der Gegenstände und Verhältnisse um ihn

her, und seines eigenen Wesens, und Gottes, ein irrthumloses, von der Kraft seiner inneren Wahrheit getragenes. Er erkannte sich als den heiligen, im Vater lebenden, ja als den einzigen heiligen; er erkannte aus dem Worte der Weissagung das Sehnen der Menschheit nach Heil, und seine eigene Bestimmung als Erlöser; er erkannte aus den Verhältnissen, in die er gesetzt war, die Nothwendigkeit, daß er sündlos die Culmination der Sünde an sich erfahren müsse in stellvertretendem Leiden. Die Taufe Christi war wohl der Punkt, wo der Uebergang des von je in ihm vorhandenen Gefühls zur klaren Erkenntniß über sein Werk sich vollendete.

Fühlte und erkannte er aber, wie er zum Erlöser bestimmt sey, so blieb ihm ebensowenig unklar, wie er hiemit Mittelpunkt und Centrum der Weltgeschichte sey, und wie in ihm als dem „Menschensohn", dem δεύτερος Ἀδὰμ die allseitige Fülle der menschlicher Kräfte zusammengehe, in ihm die Erhebung der gesammten Menschheit zu Gott, in ihm die Mittheilung Gottes an die Menschheit eine absolute geworden sey. Er erkannte sich als den Gottmenschen, wußte in sich den Logos des Vaters (den ewigen substantiell hypostatischen Gedanken des Vaters über die Welt) zur Erscheinung gekommen und verwirklicht; er wußte sich als den fleischgewordenen Logos, welcher eher als Abraham — ist [7]).

Der ewige Logos weiß sich als den zeitlich erscheinenden; der menschgewordene als den menschgewordenen ewigen. Das Bewußtseyn beider fällt schlechthin zusammen. Es ist das Bewußtseyn des zur zeitlichen Erscheinung bestimmten ewigen Wesens, das Bewußtseyn der mit ewigem Wesen erfüllten Zeitform, mit Einem Worte

7) An andern Stellen, wo Jesus vergangene Zeiten, die Zeiten vor seiner Geburt, auf des ewige Seyn des Logos bezieht, braucht er, wie so natürlich, das Imperfektum, z. B. Joh. 17, 5, aber auch hier ist nicht von einem zeitlichen Prius im Verhältniß zur Geburt, sondern von einem ewigen, dynamischen Prius im Verhältniß zur Erschaffung der Zeitsphäre selber die Rede: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι!

das weder außerzeitlich-ewige, noch relativ-zeitliche Bewußtseyn, sondern das Bewußtseyn des vollendeten Ineinander von Zeit und Ewigkeit, das hochzeitliche Bewußtseyn der Vermählung von Zeit und Ewigkeit.

---

§. 12.

Das Werk Christi.

Die alten kirchlichen Bestimmungen des chalcedonischen Concils haben ihre volle Wahrheit. Es sind zwei Schranken gezogen; es sind zwei Einseitigkeiten, also Irrlehren, ausgeschlossen; es sind einstweilen zwei positive Momente neben einandergestellt, wiewohl noch unvermittelt. Die Aufgabe der jetzigen Theologie kann nicht darin bestehen, das bereits damals gewonnene wieder umzustoßen, sondern nur, es als lebendige, organische Wahrheit zu begreifen.

Wir haben dies versucht, und es erscheint uns nun vieles ineinander, was sonst mechanisch neben einander fiel. Das Werk Christi ward meist von der Person Christi so getrennt, daß man sich erst die Person als fertig dachte, und dann das Werk als einen Entschluß dieser Person, so, daß sich etwa auch die Person ohne diesen Entschluß denken ließe. Der Gottmensch war fertig; in ihm war nur die Möglichkeit des Erlösungswerkes gegeben, nämlich eine menschliche Natur, welche den Tod erleiden, und auch eine göttliche, welche ihn besiegen konnte. — In Wahrheit lassen sich Person und Werk Christi nicht so trennen. Wir sahen ja: das Bewußtseyn Jesu von seiner Identität mit dem Logos hatte er, sofern er sich als Mittelpunkt und Erlöser der Welt wußte. Zur Person Jesu gehört diese Stellung, dieser Beruf, dies ganze Leben schon hinzu, wie ja überhaupt eine Person nicht in einer abstrakten Möglichkeit besteht, sondern in einer concreten Wirklichkeit, in einer zusammengeschlossenen Einheit, in welcher alle Entfaltungskeime schon gesetzt sind.

So erscheint der Gottmensch Jesus in seinem Seyn und Thun als eine That des Logos, als zeitliches Resultat des ewigen Aktes des Logos. Daß ein Gottmensch kommen sollte als Haupt der Menschheit, als allseitiger Vollender der Gottmenschlichkeit — daß der Gottmensch Jesus als Erlöser der freiwillig gefallenen Menschheit kommen, also leiden sollte, das ist des Logos ewiger aktueller Gedanke. Ebenso aber, daß er als Mensch, in zeitlich menschlicher Entwicklung kommen sollte, mithin als frei-wollender Mensch, mithin als wahlfrei, da die Form aller menschlichen Freiheit die der Wahl ist. Und so ist das in Jesu erschienene ewige Wesen eine That Jesu. In jedem Momente war es Jesu freier Entschluß, das zu thun, wozu bestimmt zu seyn er erkannte. So ist das posse peccare mit dem non posse peccare zu vereinen.

Das Werk Jesu ist also die Entfaltung seiner Person. Ist einmal die Idee eines vollendeten Gottmenschen, in dem das göttliche Pleroma erscheint, gesetzt, und zwar eines Gottmenschen, der in die sündige Menschheit eintritt, so ist auch mit gesetzt, daß die Sünde gegen ihn alle Kraft spannt, er mithin die Pointe der Sünde in stetigem Verlauf und wachsender Steigerung an sich zu erfahren hat, und den absoluten seelischen Schmerz erfährt. Der Vater schaut auch die Sünde, aber als eine überwundene; dem Gottmenschen tritt sie dagegen in der Zeit als eine noch nicht überwundene, erst zu überwindende entgegen; er fühlt sie, weil er überhaupt als Mensch, als Individuum, als in die Zeit gestellt, zeitliche Eindrücke empfindet. Er fühlt sie als das ihm absolut zuwidre, woran er gar keine Freude haben kann. In die Qual des bösen Gewissens mischt sich stets noch ein Minimum, ja wohl ein Maximum von Freude an der Sünde. Jesus verhielt sich dagegen bloß passiv, ohne einen Gran von Wohlgefallen. Es war ein Leiden, das durch und durch Leiden war. Dies Leiden zu tragen, es in einem Zeitabschnitt auszudulden, dazu gehörte die Allmacht der Liebe. Jesus fühlte sich in einem Zeit-Momente innerlich zerrissen; die Seligkeit seines Lebens in Einheit mit dem Vater war absorbirt durch den Schmerz über die Sünde; die Seligkeit der Liebe zum homogenen absorbirt durch den Schmerz, den er aus Liebe

zum heterogenen, zur sündigen Welt, ertrug. Liebe ist Vermittlung der höchsten Gegensätze. In Gott ist sie Vermittlung des ruhigen Gegensatzes zwischen den einander homogenen Personen in Gott. Wie diese Liebe durch und durch Liebe sey, zeigte sie, indem sie sich in Jesu auch als Liebe zum heterogenen, als Liebe des Heiligen zu den Sündern, als Aufhebung des zeitlich hereingekommenen Gegensatzes zwischen Gesetz und Abnormität offenbarte. In dieser That kam die Liebe als absolute Liebe an den Tag. Diese Liebe ist die allmächtige. Jesu Leiden ist die vollendetste Erscheinung nicht nur des ethischen, sondern auch des metaphysischen Wesens Gottes in Zeitform. Wie sehr irren die, welche Jesum seine göttliche Natur bis zu seiner Erhöhung ablegen oder verbergen lassen! Im Leiden Jesu ist die ganze Gottheit erschienen; hier sind metaphysische und ethische Eigenschaften untrennbar eins! Hier ist auch der höchste potenzirteste Einheitspunkt von Gottheit und Menschheit, denn es war eine That menschlichen Willens, diese Offenbarung des ganzen göttlichen Wesens, der ganzen Allmacht, der ganzen Liebe, in der Zeit!

Das Werk Jesu ist die Entfaltung seiner Person. Das Werk Jesu ist auch die Verwirklichung der Idee der Versühnung; in ihm ist auch das in der Menschheit vorhandene Erlösungsbedürfniß gestillt. Denn in ihm, dem Vollender der Menschheit, in welchem alle Kräfte, Anlagen und Herrlichkeiten der Menschheit zusammengefaßt sind, hat erstlich die Menschheit genuggethan; er ist die Blüthe und das Centrum der ganzen Menschheit. Sodann hat jeder einzelne Mensch, wenn er ein Theil derjenigen Menschheit wird, welche im zweiten, nicht im ersten, Adam ihr Haupt hat, — wenn er nicht mehr als der Einzelne, unter dem Gesetze des Todes geborene, sondern als der in Christum hineingeborene, durch Christum wiedergeborene, als Glied Christi, sich verhält — das Recht zu sagen: „Ich bin Christi; Christus ist mein"; der unabweisbaren Forderung des Schuldbewußtseyns nach einem Versühnungsakte stellt er die Gewißheit des durch Christum einmal geschehenen Sühnungsaktes entgegen, an welchem auch er Antheil habe. „Der Mensch Jesus Christus hat die Sühnung vollbracht; ich gebe „mich selber auf; der Mensch Jesus Christus ist Centrum meines

„Seyns; der Mensch vom Himmel kömmt in den Himmel, er ist „der einzige, welcher in den Himmel kömmt, weil er der einzige ist, „welcher genug gethan hat — wohlan; ich bin nicht ein Anderer „neben diesem Einzigen, nicht einer, der durch neue eigene Sühne „gerecht werden will; ich bin vielmehr nur ein Glied dieses Einen „makrokosmischen Hauptes."

Somit hat ein jeder Wiedergeborene zu allererst volle Gewißheit der ohne sein Dabeigewesenseyn erworbenen Versühnung. Daraus entspringt dann alle Kraft zur Heiligung, daraus alle Anwartschaft auf dereinstige Befreiung von der letzten, äußersten Folge der Sünde, dem Tode. Der Tod, in seiner Tiefe gefaßt, hebt an mit der Empfängniß. Sein Wesen besteht darin, daß die ganze Leiblichkeit des Menschen eine zwischen der Herrschaft der Seele und der Knechtschaft unter den elementaren Einflüssen getheilte geworden ist, und darum allmählich aufgerieben wird. Dieser Zustand widerspricht völlig der Idee des Menschen und dem innersten Gesetz und Bedürfniß seines Wesens. „Wir sehnen uns nicht, entkleidet, sondern überkleidet zu werden." Die Menschheit, ihrer Idee gemäß gedacht, ist nicht unleiblich, im Gegentheile: die Leiblichkeit, die Organisation, die räumlich bestimmte Existenz gehört ja zur Menschheit wesentlich hinzu; das ewige Ziel der Schöpfung ist ja die Verklärung des ewigen, zunächst außerzeitlichen Wesens in die Sphäre der räumlich zeitlichen Bestimmtheit hinein — aber die Menschheit, ideal gedacht, hat eine verklärte Leiblichkeit. Wir alle „sollen ähnlich werden Christi verklärtem Leibe"; wir sollen „ihm gleich werden; denn wir „werden ihn sehen, wie er ist."

Wie die verklärte Leiblichkeit seyn werde, wissen wir noch nicht, und können es nicht wissen; wir können aber doch mit großer Sicherheit negative Schranken ziehen, zwischen welchen dann der Theolog und Christ sich bescheiden, der Naturphilosoph aber, so er Lust hat, ahnend weiterbauen mag. Auf der einen Seite wehren wir uns gegen eine jede Vorstellung, welche den verklärten Leib als abhängig von materiellen Bedürfnissen und unterworfen unter die Gesetze materiellen Werdens und Vergehens darstellen. Die Analogie mit dem thierischen Leben wird, was geschlechtliche Fortpflanzung (Matth.

22, 30) und irdische Nahrung (Offenb. 22, 2) und Abhängigkeit von den Elementen überhaupt (Offenb. 21, 23; 1 Cor. 15, 42—50) betrifft, aufhören, und der verklärte Leib wird die Bedingungen seines Fortbestehens nicht außer sich, sondern in sich haben; er wird nicht von außen her des Unterhaltes bedürfen, auf daß er sich nicht aufreibe, sondern er wird, dem Proceß der Aufreibung entnommen, in seiner Seele den immanenten Quell der Lebenskraft haben; er wird nicht eine todte, zu belebende Masse, sondern selber ein Leben durch und durch seyn, ein Strömen der Seele, ein Sichtbarwerden der Seele selber, eine Projektion derselben im Raume. Daher wir uns auch die Verhältnisse gegen den Raum schlechterdings anders denken müssen, als sie hienieden sind. Die Seele des verklärten Menschen kann unmöglich durch den Leib als eine Masse, welche nur durch Hebelkraft sich weiterbewegen ließe, an den Raum, d. i. an einen einzelnen Platz im Raume, gebunden seyn; sondern vielmehr wird der Raum durch den Leib an sie gebunden, zu ihr in ein Verhältniß gesetzt seyn. Ist der Leib eine stets neue, continuirliche *That* der Seele, ein stetes Sichversichtbarlichen der Seele, so wird der *Wille* der Herr seyn, der die Seele und ihre Erscheinung dahin versetzt, wo er will. — Auf der andern Seite wehren wir uns aber auch gegen jede Vorstellung, welche die Leiblichkeit in abstrakte Bestimmungslosigkeit auflöst. Es ist der Leiblichkeit wesentlich, *wo* zu seyn, und *umschrieben und begrenzt*, d. h. tiefer gefaßt, *bestimmt* zu seyn. Leiblichkeit ist *Organismus*. Der jetzige Organismus, in welchem Athmungs- Assimilations- Reproduktionsorgane, Adern, Nerven, Knochen, Muskeln neben einander liegen, wird freilich so in dieser Aeußerlichkeit nicht wiederkehren; aber schon jetzt schauen wir im Leibe des Menschen nicht nur das Geflecht von Organen, deren Zerlegung Aufgabe des Anatomen ist; schon jetzt schauen wir im Leibe des Menschen jene *Vielheit höherer Beziehungen* zur Außenwelt — zum Lichte, zum Klang, zum Natur-Leben überhaupt, und, was noch höher ist, jene *Einheit in der Vielheit*, welche wir *Schönheit* nennen, und wonach der Menschenleib nicht auf's anatomische Theater, sondern vor die Seele des *Künstlers* gehört, und als das erhabenste, vollendetste der sichtbaren

Werke Gottes erscheint. Denn es spricht sich ja eben in ihm die Seele des Menschen, sein Geist und sein Gemüth aus, und wie der Blick eines Vaters auf seinen Sohn, einer Mutter auf ihr Kind, eines Freundes auf seinen Freund, eines Bräutigams auf seine Braut schon hienieden in dem Feuer einer Herrlichkeit leuchtet, welche sich sogleich als eine nicht choisch-vergängliche, sondern pneumatisch-ewige ankündigt, so können wir nicht anders, als annehmen, daß die Leiblichkeit, soweit sie organisirter sichtbarer Ausdruck des Geistes ist, auch in der Welt der Verklärung bleiben und bestehen werde und müsse. In dem Blick, mit welchem Christus dann die Seinen anschauen wird — ein Blick, der nach Offenb. 21, 23 die Stelle der Sonne in der neuen Welt ersetzen soll! — wird diese höhere Leiblichkeit ihre Krone und höchste Vollendung haben. „Wir werden ihn sehen, wie er ist."

Wir mußten auf die in der verklärten Leiblichkeit liegenden Momente näher eingehen, weil dies von der höchsten Wichtigkeit ist für die Lehre vom Stande der Niedrigkeit und dem der Erhöhung. In der Person Jesu hat die Menschheit als in dem Erstlinge ihr letztes Ziel erreicht. Die Menschheit, als deren Glied Jesus geboren ward, war die unter den Folgen der Sünde stehende. Es waren in ihr vorhanden alle jene natürlichen Anlagen und Kräfte, deren Allseitigkeit und Fülle in Christo als dem vollendeten Menschen dann (und zwar sündlos) erschien; es war aber in der Menschheit zugleich die Macht der Sünde vorhanden, welche in den übrigen Menschen (außer Jesu) jene natürlichen Anlagen in Dienst genommen und verkehrt hatte, und dieselben gegen Jesum kehrte, und die Macht des Todes, wonach die Leiblichkeit, in welcher Jesus geboren ward, die sterbliche war. Jesus trug die Möglichkeit des Todes, die Anlage zum Tode, von Geburt in sich; den gewaltsamen Tod bereitete ihm seine Stellung zur sündigen Welt. Kurz, die Menschheit, als deren Glied er geboren ward, war die durch die Sünde erniedrigte, und er ward geboren und lebte so, daß er an allen Folgen der Sünde, nur an der Sünde selbst nicht Theil nahm (Hebr. 4, 15.) Darin besteht der Stand der Niedrigkeit Jesu.

Aber wie er durch sein sühnendes Leiden den Grund zur Befreiung der gesammten Menschheit von den Folgen der Sünde gelegt hat, so war er der Erstling, an welchem diese Befreiung verwirklicht worden ist. Er ist auferstanden mit verklärtem Leibe, und gen Himmel gefahren, und regiert als der Menschensohn, als unser Fleisch und Blut, seine Kirche, und wird einst sichtbar wiederkommen, so, wie er gen Himmel gefahren ist. Der Stand der Erhöhung besteht darin, daß in ihm als dem Erstling die Menschheit die von den Folgen der Sünde befreite ist; daß in ihm als dem ersten menschlichen Individuum das erreicht ist, wozu der Mensch überhaupt geschaffen ist, und alle Menschen (Gläubigen) durch ihn gelangen sollen; in ihm erscheint die ihrer Idee gemäße Menschheit, d. h. die Menschheit, welche innerlich in absoluter Lebenseinheit mit Gott steht, und deshalb auch von Seiten der Leiblichkeit das letzte Ziel, das des verklärten Leibes, erreicht hat.

Es wird von Christi verklärtem Leibe alles dasjenige gelten, was wir von dem verklärten Leibe überhaupt gesagt haben. Er wird ein bestimmter, wo-seyender, äußerlich begrenzter, innerlich organisirter, absolut-schöner Leib seyn, aber nicht ein geknechteter unter die Natur und unter den Raum und unter die Materie, sondern ein herrschender. Ganz so erscheint uns Jesus in der heil. Schrift vom Augenblicke seiner Auferstehung an. Sein Leib ist nicht, wie neuere Kritiker wollen, ein Traumbild und Phantom gewesen[1]), sondern derselbe wirkliche, wo-seyende, organische, Eine Leib, welcher in dem nunmehr leeren Grabe gelegen hatte. Es war ein Leib, der Speise zu sich nahm, aber der Speise nicht bedurfte (da er ja nur selten, nur wenige Male, erschien), der aber in beidem seine Herrschaft über das Elementarisch-materielle — Bedürfnißlosigkeit nämlich und absolute Assimilations- oder Verwandlungskraft — kund gab. Er war sichtbar, aber nur da, wo Jesus gesehen seyn und daseyn wollte. Er war dem Raum nicht unterworfen, aber ebensowenig raumlos. Dem Raume nicht unterworfen; denn er mußte nicht Medien des Raumes mechanisch durch-

---

1) Vgl. dagegen meine wissensch. Kritik der ev. Gesch. S. 878 ff.

laufen, sondern wie sich der Gedanke versetzt, wohin er will, so war Jesu verklärter Leib da, wo Jesus ihn wollte. (Joh. 20, 19.) Nicht raumlos; denn wo immer Jesus erschien, da erschien er im Raume, einen Raum einnehmend; nimmermehr war das Verhältniß zur Räumlichkeit, das räumlich bestimmte Verhalten, von ihm aufgegeben; nimmermehr erscheint er als unbegrenzt, oder gar etwa als an mehreren Orten zugleich, also in mehreren Leibern zugleich, erscheinend. Der Raum war nicht eine Schranke seines Willens; die Räumlichkeit blieb aber Modus seiner Existenz; auch wo er verschwindet, löst sich sein Leib nicht in Nichts auf, sondern begiebt sich nur dynamisch an einen andern Ort.

Daß mit der Himmelfahrt in Jesu Leiblichkeit eine Veränderung eingetreten sey, deutet die heil. Schrift nirgends auch nur leise an. Die Herrschaft über den Raum spricht sie ihm nicht etwa erst seit der Himmelfahrt, sondern, wie wir eben sahen, schon vor derselben zu; die Räumlichkeit des leiblichen Daseyns spricht sie ihm nach derselben nicht ab. Christus will vielmehr so wiederkommen, wie er gen Himmel gefahren ist (ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον Apsche 1, 11); er ist in das Allerheiligste eingegangen, dessen Abbild das der mosaischen Stiftshütte war (Hebr. 9, 9—11), und dort, zur Rechten der Schechinah, der Offenbarungsform des Vaters, stehend, Stephano erschienen (Apsche 7, 55); wir haben an ihm einen treuen, menschlichen Hohenpriester, der unsers Fleisches und Blutes theilhaftig, uns beim Vater vertritt (Hebr. 2, 14 und 17, vgl. Kap. 1, 4), und dereinst werden wir verklärte Leiber nach Analogie des verklärten Leibes Christi empfangen (Phil. 3, 21.)

Die Verklärung besteht also keineswegs in einem Aufgeben der zeitlich-räumlichen Existenzform, sondern nur darin, daß die wahre, menschliche, organische Leiblichkeit alsdann den Folgen der Sünde, dem Tode, der Knechtschaft unter den Elementen, entnommen ist. Der Stand der Niedrigkeit und der der Erhöhung sind nicht zu begreifen als unvollkommnere und vollkommene **Vereinigung der beiden Naturen**; das absolute Ineinander des göttlichen Wesens und der menschlich-zeitlichen That wird vielmehr gerade im Leiden Christi recht offenbar; sondern

jene beiden Stände sind zu begreifen als die Existenzweise der unter den Folgen der Sünde noch leidenden und die der hievon befreiten **Menschheit**. Der Logos erschien in der durch die Sünde bereits erniedrigten Menschheit; das war der Stand der Niedrigkeit Jesu; durch ihn ist die Menschheit von den Folgen der Sünde befreit, und zu ihrem idealen Zustande zurückgeführt; das zeigte sich bei Jesu als dem Erstlinge im Stande der Erhöhung.

Dieser einfachen, der Schrift und der schriftmäßigen Idee von der Person Christi ganz adäquaten Lehre stellen wir nun die falschen und schiefen Ausbildungen der Lehre von den beiden Ständen entgegen.

Man hört und liest häufig: die Gottheit, die göttliche Natur, habe sich erniedrigt durch die Menschwerdung. Man setzt hiebei jenen dualistischen Zwiespalt zwischen Gottheit und Menschheit voraus, wonach beide nur so vereinigt werden können, daß entweder die Gottheit oder die Menschheit etwas von ihren Proprietäten aufgeben muß. Erst, sagt man, habe die göttliche Natur etwas abgelassen und weggelassen von ihren Proprietäten; man unterscheidet nämlich die *δόξα* Gottes als den bloß äußerlichen Glanz der Allmacht, von dem innern göttlichen Wesen. Die göttliche Natur habe jene *δόξα* für eine Zeitlang fahren lassen, um in die Endlichkeit eingehen zu können; das sey die Erniedrigung der göttlichen Natur. Alsdann aber sey die Reihe an die menschliche Natur gekommen. Damit die göttliche Natur ihre abgelegte *δόξα* wieder annehmen und anziehen konnte, sey nun die menschliche in die göttliche erhoben und erhöht worden, und habe Antheil an den göttlichen Eigenschaften bekommen, so, daß nun auch die menschliche Natur an der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit einen ihr entsprechenden Antheil habe.

Diese Lehre wird als eine tiefe Fortbildung des Dogmas von der Person Christi vielfach gerühmt. Die chalcedonische Lehre soll es „zu einer wahren Durchdringung der beiden Naturen noch nicht gebracht haben." Aber mit einer solchen Redensart ist wenig ausgerichtet. Es ist sehr schlimm, die „beiden Naturen" so äußerlich ne-

ben einander zu stellen, daß sie sich hinterher erst „durchdringen" müssen, und sich nicht anders durchdringen können, als wenn eine derselben einen Theil ihrer Proprietäten aufgiebt. Auch Dorner[2]) gesteht, daß durch die Lehre von der communicatio idiomatum das chalcedonische Dogma alterirt sey. In der That ist jene Lehre, soweit sie den Stand der Erhöhung betrifft, eutychianisch. Eutyches leugnete: *τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι*[3]), und dasselbe wird bei jener Lehre in Betreff des erhöhten Christus geleugnet. Sein Leib soll nicht so seyn, wie unsere verklärten Leiber einst auch seyn werden (Phil. 3, 21), sondern wesentlich anders. Der Leib Jesu wird gar nicht mehr als integrirender Theil der Menschheit Jesu gefaßt, in welcher das (an sich unleibliche) ewige Wesen Gottes erschienen ist, sondern er wird mechanisch gleicherweise zur „göttlichen" wie zur „menschlichen Natur" gerechnet, und die scholastische Addition der göttlichen und menschlichen Eigenschaften wie der Seele so auch dem Leibe Jesu zugesprochen, wobei sich aber eben die alte Frage ergiebt, wie sich diese addirten Eigenschaften neben einander vertragen, namentlich die Unendlichkeit mit der Endlichkeit. Entweder nimmt man an, es bestünden beide nebeneinander; dann ist Jesu Leib endlich und umschrieben, aber auch unendlich und ubique; d. h. Jesus hat zwei Leiber. Oder man muß zugestehen, daß die Endlichkeit absorbirt werde durch die Unendlichkeit; dann ist Jesu verklärter Leib weder ein menschlicher Leib mehr noch ein Leib überhaupt, und der Eutychianismus ist vollendet. Oder endlich, man behauptet die Umschriebenheit und das *ποὺ εἶναι* des verklärten Leibes Christi, und schreibt ihm nur die Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung zu; aber dann hat man nicht einmal etwas gewonnen, denn dann besitzt ja Jesu Leib nicht wirklich und wesentlich die Eigenschaften der göttlichen Natur.

Das schlimmste und dabei sonderbarste ist, daß diese selbe Lehre, welche, soweit sie den Stand der Erhöhung betrifft, dem Eutychianismus nicht

---

2) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, S. 161 u. 166.
3) Mansi, T. IV, p. 741.

zu entfliehen vermag, auch wiederum, was den Stand der Niedrigkeit anlangt, gründlich in den Nestorianismus verfällt. Als Jesus das Werk der Versühnung vollbrachte, „hatten sich die beiden Naturen noch nicht völlig durchdrungen." Was wohl die chalcedonischen Väter zu einer solchen Behauptung gesagt haben würden?! Es zeigt sich hier deutlich die Grundvoraussetzung der ganzen Lehre, jene selbige Voraussetzung, welche beides dem Nestorianismus und Monophysitismus das Daseyn gab, nämlich die dualistische Voraussetzung: daß Gottheit und Menschheit einander ausschließen und nur durch gegenseitiges Nachgeben vereinigt werden können. Mit dieser Voraussetzung wird das Wesen des Christenthums in Grund und Boden alterirt. Der Logos soll sich nicht etwa bloß in sofern erniedrigt haben, als er die μορφὴ δούλου annahm, d. h. in der unter den Folgen der Sünde geknechteten Menschheit erschien; sondern schon insofern, als er überhaupt menschlich, zeitlich, wurde! Daß er diese Zeitlichkeit und Endlichkeit bei schicklicher Gelegenheit wieder aufgeben müsse, diese Annahme glaubt man seiner Würde schuldig zu seyn! — Man vergißt, daß es ewige Bestimmung des göttlichen Wesens ist, zeitlich zu werden, daß die Zeitlichkeit und Menschheit dazu da ist, daß Gott als Sohn in ihr erscheine; man bedenkt nicht, daß dies Kommen Gottes in die Zeit eine Verklärung und Verherrlichung Gottes ist (Joh. 17, 4), und daß der Logos sich schlechterdings nicht insofern erniedrigt hat, als er Mensch ward, sondern nur, insofern er als ein Glied der abnorm gewordenen Menschheit geboren und hiemit dem Leiden und Tod unterworfen ward. Nur insofern hat er die δόξα Gottes (Joh. 17, 5) aufgegeben. Und die Wiederannahme dieser δόξα (Joh. 17, 5) besteht also eben in der Erhöhung der Menschheit zu dem Zustande, welcher der normal-menschliche ist, nimmermehr aber in einem Aufgeben der Endlichkeitsform. Das Aufgeben der Form der Ewigkeit als Außerzeitlichkeit ist nicht eine Erniedrigung der Gottheit, sondern die Verklärung derselben; als der zeitliche weiß sich ja Jesus identisch mit dem Logos und weiß diesen als sein Ich! Die Verklärung, um die er (Joh. 17, 5) den Vater bittet, besteht nicht

in Entzeitlichung, sondern (Joh. 17, 22–24) darin, daß die Menschheit, normal geworden, ihr Haupt, den Menschen Jesus, erkennt als den erschienenen Sohn Gottes, in welchem das ganze göttliche Wesen, das ganze πλήρωμα, erschienen ist, und in welchem alle Kräfte und Anlagen der gesammten Menschheit allseitig culminiren, und die Menschheit ihr Ziel, dazu sie geschaffen, absolut erreicht hat; in welchem also die Vermählung des Ewigen mit der Zeitlichkeit vollendet ist.

---

§. 13.

Das Dogma vom heiligen Abendmahl.

Ist es nach allem bisher gesagten möglich, das Dogma vom heil. Abendmahle zu fixiren? Man könnte sich versucht fühlen, auf diese Frage mit „Nein" zu antworten; denn ein Dogma vollendet sich erst in der Dialektik seiner geschichtlichen Entwicklung, und diese haben wir noch nicht betrachtet. Aber erinnern wir uns, daß eben diese geschichtliche Entwicklung heutzutage noch zu keinem Abschlusse gekommen ist, sondern auch in der evangelischen Kirche noch zwei Heerlager einander gegenüberstehen. Ein abgeschlossenes Dogma vom heil. Abendmahle, welches nun wieder auf die Geschichte seiner eigenen Entwicklung rückwärts volles Licht würfe, giebt es noch nicht. Eben deshalb bedürfen wir, ehe wir diese Entwicklung überschauen, eines vorläufigen Dogma's, einer vorläufigen, so zu sagen subjektiven, Fixirung der Punkte, welche sich uns bei der Betrachtung der Schriftlehre vom heil. Abendmahle sowie bei der Entwicklung der hier in Betracht kommenden Grundideen über Christi Person und Werk ergeben haben. Eine weitere Bedeutung nimmt denn auch dieser Paragraph nicht in Anspruch, als die einer schlichten, klaren Zusammenfassung des bisher entwickelten. Meine Ansicht und Ueberzeugung, deren Genesis ich bis jetzt offen dargelegt habe, will ich in kurze Sätze zusammenfassen, um dem Leser hiemit zugleich offen und

aufrichtig zu erkennen zu geben, von welchen Gesichtspunkten aus ich die dogmenhistorische Entfaltung der Abendmahlslehre zu betrachten gedenke.

Ich fasse vor allem die Prämissen der Abendmahlslehre, die Lehre vom Erlösungsbedürfniß, von der Person und dem Werke Christi, von der Aneignung des Heils in kurze Sätze zusammen, sodann das Wesentlichste über die Auslegung der Einsetzungsworte, endlich die dogmatische Fixirung der Abendmahlslehre selbst.

I. Prämissen.

A. 1. Ein jeder Mensch hat ein Gewissen, d. h. ein unmittelbares Gefühl, daß er nur in Gemeinschaft mit Gott, d. i. in Liebe und Erkenntniß Gottes, selig und mit sich selbst eins seyn kann, daß es also wesentliche Bestimmung des Menschen ist, daß er in Gott und Gott in ihn verklärt werde.

2. Die allgemeine Erfahrung, sowie die innere Erfahrung jedes Einzelnen lehrt, daß das menschliche Geschlecht durch gesetzwidrige, selbstische Willensthat von der Gemeinschaft Gottes abgefallen sey, und daß dieser Abfall sich durch leibliche Zeugung und geistige Erziehung und durch den Willen jedes Einzelnen fortpflanze, und also der Mensch in sich selbst zerrissen und unselig sey.

3. Das strafende Gewissen, d. i. das Gefühl des Menschen von seiner Unseligkeit und Schuld, kann, als das einzige Normale am Sünder, nicht negirt, sondern muß anerkannt werden. So ist in einem Jeden das Bedürfniß nach faktischer Sühnung vorhanden.

B. 4. Gott, der als der dreieinige in sich den Gegensatz von Ich und Du hervorruft und vermittelt, ruft in ewigem Akte den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit hervor, indem er die Sphäre der Zeitlichkeit, die Welt, sich entgegensetzt; aber auch diesen Gegensatz will er vermitteln. Es ist seines eigenen Wesens Bestimmung, sich (ganz abgesehen von der Sünde) in der Welt, und zwar näher in der Menschheit, und zwar in Einem menschlichen Individuum als dem Centrum und der Spitze des organischen Ganzen, zu offenbaren.

5. Nachdem durch Abnormität die Sünde hereingekommen ist, hat sich Gott in dem historischen Menschen Jesus Christus so geoffenbaret, daß in Jesu Christo nicht allein die Spitze der menschlichen Kräfte in ihrer allseitigen Fülle erschien (wonach er der Menschensohn ist) sondern durch ihn zugleich auch die Menschheit gesühnt ist. So ist Jesus in doppeltem Sinne Centrum der Menschheit; der ewige Logos schaut nicht ihn in der Welt, sondern die Welt in ihm. Der ewige Logos schaut in Jesu sich selbst und sein eignes Pleroma erschienen. Jesüs weiß sich identisch mit dem Logos.
6. Jesus hat die Culmination der Sünde schuldlos, für uns, erfahren, und in seinem Leiden die Allmacht der Liebe, die ganze Gottheit, geoffenbart. So ist durch seine Sühne die Menschheit den Folgen der Sünde, d. i. dem Tode, entnommen. Jesus ist der Erstling der verklärten Menschen.
7. Gottes Wesen ist nicht dadurch erniedrigt worden, daß der ewige Logos Mensch geworden ist, sondern die Erniedrigung des menschgewordenen Logos besteht darin, daß er sterblicher, die Folgen der Sünde leidender Mensch geworden ist. Die Erhöhung besteht nicht im Aufgeben der Menschheit oder Endlichkeit, sondern darin, daß in Jesu die Menschheit dem Tod entnommen ist, und ihr ursprünglich gesetztes Ziel erreicht hat.
8. Das Erscheinen des Wesens Gottes in der Endlichkeitsform oder Menschheit, das Verklärtwerden der Zeitlichkeit und Räumlichkeit durch und in das göttliche Wesen, ist nicht nur keine Erniedrigung, sondern vielmehr die höchste Verherrlichung des Logos.
9. Der Logos hat deshalb die *μορφὴ ϑεοῦ*, die Form der Außerzeitlichkeit, für immer aufgegeben, um für immer Gottmensch zu bleiben, wie die Schrift klar bezeugt. — Die *δόξα* aber, d. i. die Ehre, welche er in der Umgebung der Engel von Ewigkeit zu Ewigkeit genießt, hat er als der zeitlich erschienene nur für die kurze Dauer des Standes seiner Niedrigkeit aufgegeben, um sie dann im Stande der Erhöhung

oder Verklärung in herrlicherem Maaße in der Umgebung der Engel und Erlöseten wieder zu empfangen (Joh. 17, 5; Phil. 2, 9—10.)

10. Jesu Leib ist ein endlicher, menschlicher, umschriebener, organischer, wo-seyender Leib, aber ein verklärter, nicht materieller, sondern geistlicher, dem Tod und den Elementen nicht unterworfener, unsterblicher Leib, dergleichen einst unsere Leiber seyn werden. Jesu Leib ist immer in einem bestimmten Raume, weil er ein umschriebener, organischer Leib ist. Er ist aber immer in demjenigen Raume, wo ihn Christus hin haben will, weil er verklärt und dem Willen und Geiste absolut unterthan ist, und sich also nicht erst durch Medien von einem Orte zum andern zu bewegen braucht. Jesu Leib nimmt nicht Theil an der ein für allemal aufgegebenen μορφὴ θεοῦ, wohl aber an der dem Logos ewig eigenen, und dem menschgewordenen Logos seit der Auferstehung zugetheilten δόξα.

C. 11. Jesus hat ohne unser Dabeigewesenseyn ein für allemal unsere Schuld gesühnt, (expiatio, geschehen durch satisfactio.)

12. Diese gratia forensis wird uns angeeignet, wenn wir durch die Wiedergeburt mit Christo in persönliche Lebenseinheit treten.

13. Sobald der Mensch das Vertrauen auf sich selbst aufgiebt, und nicht mehr sein eignes Centrum seyn will, sondern in Christo sein Centrum sieht, so tritt sofort eine wirkliche Mittheilung Christi an den Menschen ein, nämlich die Gemeinschaft mit Christo oder der neue Mensch.

14. Von dieser Gemeinschaft zwischen uns und Christo muß beides ausgesagt werden, sowohl daß sie eine unmittelbare, als daß sie eine durch den heil. Geist vermittelte sey. Das eine schließt das andere nicht aus. Unmittelbar ist sie; denn der heil. Geist bildet nicht in dem Sinne das Band zwischen Christo und uns, daß nur der heil. Geist in uns wäre, Christus aber außer uns bliebe, vielmehr thut der h. Geist nichts für sich, sondern alles mit und zu Christo,

und Christus selbst ist's, der in uns eingeht. Vermittelt ist diese Vereinigung durch den h. Geist; denn so wenig der h. Geist in uns eingeht mit Ausschluß Christi, so wenig geht Christus in uns ein mit Ausschluß des h. Geistes; derselbe h. Geist, welcher in uns subjektiven Glauben wirkt, bringt in objektivem Wunderakt Christum zu uns und in uns.

15. Jesus Christus als der Gottmensch verhält sich bei dieser Vereinigung mit uns als das Haupt, aus dem alle Lebenskraft und aller Bildungssaft strömt, und welcher sich selber in jedem von uns zu reproduciren beginnt. Wir verhalten uns als die, die nichts mehr für uns selber und neben Christo sind, sondern nur Glieder in ihm.

16. Diese Wiedergeburt kann plötzlich stattfinden, kann sich aber ebenso gut in eine allmähliche Genesis (oder centripetale Bewegung) auseinanderlegen.

17. Wo die Wiedergeburt einmal da, d. h. wo das Suchen nach Gnade bis zu dem klar bewußten Ergreifen Christi gesteigert ist, da tritt somit **ein für allemal** die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christi Verdienst, oder, was dasselbe ist, die Versöhnung (reconciliatio) oder die einmalige Aneignung der durch Christum ohne unser Dabeigewesenseyn erworbenen Versühnung (expiatio) ein. Diese Rechtfertigung (justificatio, das Resultat der subjektiven Aneignung der objektiven expiatio) hängt also nicht ab von dem Grade der Heiligung, den wir erlangt haben, noch von guten Werken u. dgl., sondern einzig davon, daß wir uns selber aufgegeben haben, und in Christo unser Centrum und Haupt gefunden und ergriffen haben, und von ihm ergriffen, in ihn gepflanzt sind. Davon also, daß ein neuer Mensch überhaupt geboren ist. Denn dadurch erhalten wir Antheil an der von Christo ohne unser Dabeigewesenseyn erworbenen Gerechtigkeit (justitia).

18. Mit der Wiedergeburt beginnt dann zweitens der **allmähliche** Kampf des neuen Menschen mit dem alten

Adam. Aber auch in diesem Kampfe ist jeder einzelne Schritt, den wir vorwärts thun, wieder neu bedingt dadurch, daß wir immer wieder Christi, der uns versühnt hat, und jetzt kräftiglich in uns ist, uns neu bewußt werden. Denn jeder einzelne Fortschritt in der Heiligung, jeder einzelne gute Entschluß kömmt nicht durch unsere Kraft, noch durch magisch zwingende Wirkung des h. Geistes, sondern vielmehr dadurch zu Stande, daß wir Christum wieder neu in uns spüren, und daß wir, wo zwischen dem bösen Wesen und Christi heiligem Wesen die Wahl ist, das letztere, trotzdem daß es unsichtbar ist, doch so kräftig empfinden, daß wir es als das realere dem ersteren vorziehen, — dadurch also, daß Christus, der für unsere Sünden gekreuziget ist, uns mit seinem ganzen Wesen lebendig vor und in die Seele tritt, und wir's neu empfinden: „Du bist mein; ich bin dein. „Weg, Sünden! Hier in mir ist der Herr."

19. Dies Hinauskämpfen der Sünde aus uns, und dies Befestigen der Herrschaft und reproductiven, schöpferischen Gegenwart Christi in uns, schließt sich als centrifugale Bewegung an die centripetale der Genesis der Wiedergeburt.

20. Christus erweist seine Gegenwart nicht als eine eingebildete unseren Gedanken, sondern als eine kräftige dem innersten Centrum unserer Seele. Von diesem Centrum aus heiligt er alle psychischen, pneumatischen und somatischen Lebensakte, also daß auch in unseren Leibern sich der höhere Adel des neuen Menschen, und vorbildlich auch die Herrlichkeit des einstigen verklärten Leibes im Keime spiegelt.

II. Die Einsetzung des h. Abendmahles.

1. Die Einsetzung des h. Abendmahles steht mit der Feier des alttestamentlichen Passah in engster Beziehung, enthält aber zugleich die erste feierliche Erklärung Jesu, daß er das rechte Passah, daß sein Tod ein sühnender Opfertod sey.

2. Das h. Abendmahl, dessen wiederholte Feier der Herr geboten hat zu seinem Gedächtniß, ist also nicht ein Opferakt

für sich, nicht eine selbständige Wiederholung einer Opferhandlung, sondern ist eine auf den ein für allemal geschehenen Opfertod Jesu bezogene Handlung.

3. In der Passahfeier erhielt der Israelit die Versieglung, daß an der verschonenden Bundesgnade Gottes um des geschlachteten Passahlammes willen auch er Antheil habe. In dem h. Abendmahle erhält der Christ die Besieglung, daß er an der durch Christi Tod erworbenen neutestamentlichen Bundesgnade Theil habe.
4. Half schon im alten Bunde das Passahopfer nur dadurch, daß der Israelit mit dem Opferlamm durch das Essen desselben in eine Einheit trat, so muß um so mehr im neuen Bunde die durch Christi Blut erworbene Gnade nur dadurch uns angeeignet werden können, daß wir mit Christo in Einheit treten.
5. Während aber der alttestamentliche Gläubige mit dem nur vorbildlichen Opfer in eine nur leibliche Einheit trat, durch leibliches Essen, tritt der Christ mit dem einigen, wahren Osterlamm, Christo, in eine innerliche, geistliche Einheit.
6. Die heil. Schrift weiß nämlich nur von einer centralen Einheit zwischen uns und Christo, welche mit der Wiedergeburt (ja mit dem Anfang der Wiedergeburt) beginnt, aber ihre Entwicklungsstadien hat.
7. Unter centraler Einheit aber verstehen wir eine solche, da sich Christus unserm innersten Menschen mittheilt und von da aus auch den Leib heiligt.
8. Die h. Schrift lehrt nicht, daß es neben dieser mit der Wiedergeburt beginnenden centralen Einheit noch eine peripherische gebe, da Christus sich unmittelbar unserm Leibe mittheilte.
9. Es handelt sich im h. Abendmahl um keine Zurechnung des Todes Jesu, welche nicht durch eben jene centrale Lebenseinheit mit Jesu bedingt wäre.
10. Deshalb kann das h. Abendmahl nicht eine bloße Auffor-

derung zu neuem subjektiven Glauben an Christi Tod seyn, noch ein bloße Erinnerung an Christi Tod.

11. Es handelt sich im h. Abendmahl um keine Lebenseinheit mit Christo, welche nicht in der Zurechnung des Todes Christi ihren Zweck hätte.

12. Deshalb kann im h. Abendmahl das Empfangen des Leibes und Blutes Christi nicht an sich (gleichsam als ein verdienstlicher Akt) Vergebung der Sünden wirken.

13. In den Einsetzungsworten giebt Jesus nicht bloß eine Erklärung, daß er das rechte Passahlamm sey; sondern die Worte „das (Brod) ist mein Leib, das ist der neue Bund in meinem Blut", parallel mit Exod. 12, 11 gefaßt, sprechen es aus, daß zwischen dem Essen und Trinken von Brod und Wein und dem Antheil an Christo eine Realbeziehung gesetzt, und der letztere an ersteres gebunden ist.

14. Dieser Antheil wird in den Einsetzungsworten nicht zunächst und unmittelbar als eine Vereinigung mit Christi verklärtem Leibe bezeichnet, sondern als Antheil an dem in Christi Tod und gebrochenem Leibe gestifteten neuen Bund der neutestamentlichen Gerechtigkeit.

15. Eben weil aber (nach Satz 9) das objektive Verdienst Christi nur durch reale Lebenseinheit angeeignet wird, und weil der neue Bund nicht in einem todten Contrakt, sondern in Lebensgemeinschaft besteht, so sagt Jesus in den Einsetzungsworten nicht bloß, das Brod sey für die Communicanten ein gewisses Pfand, daß sein Leib für ihn gebrochen sey, sondern, indem er von dem in seinem Tode geschlossenen neuen Bund redet, so zeigt er, daß im h. Abendmahle eine neue Besieglung der Versühnung nur stattfindet durch neue kräftige Erweisung des in uns kräftig gegenwärtigen Christus.

16. Eben darauf weist auch die Handlung, nämlich das Essen des gebrochenen Brodes, das Trinken des Weines, welcher ein Symbol des vergossenen, vom Körper gewaltsam getrennten Blutes ist.

III. Das Wesen des heil. Abendmahles.

1. Das heil. Abendmahl ist eine Handlung [1]), worin wir, indem wir nach Christi Einsetzung das gebrochene Brod essen und den Kelch der Danksagung trinken, Christum selber empfangen, und hiedurch in dem in seinem gebrochenen Leib und vergossenen Blute gestifteten Bund auf's neue befestiget werden.

A. Was empfangen wir?

2. Wir empfangen unsern Herrn, Jesum Christum, unsern Heiland und Erlöser, Sohn Gottes und Menschensohn, nach seiner ganzen, Einen, unzertrennten Person und beiden Naturen, und sammt allem seinem Verdienst und Wohlthaten und Kräften.

3. Wir empfangen nicht bloß das durch Christi gebrochenen Leib und vergossenes Blut uns erworbene Recht oder Verdienst oder Sündenvergebung; sondern wir empfangen vor allem Christum selber, seine Person, und dadurch bekommen wir dann Erneuerung und Bestätigung seiner von Ihm erworbenen Gnadengüter und Wohlthaten.

4. Wir empfangen Christum nicht bloß nach seiner Gottheit, so daß seine Menschheit außer uns bliebe, und wir nur seinen Geist empfingen, sondern wir empfangen ihn nach seiner Gottheit und Menschheit.

5. Wir empfangen also nicht bloß Christi Geist, sondern werden vielmehr mit Christi leibhaftiger ganzer Person vereinigt.

6. Wir empfangen aber auch nicht den Leib und das Blut Christi allein ohne den dasselbe belebenden und beseelenden Geist Christi, sondern wir empfangen den ganzen

---

1) Die Definition, daß das h. Abendmahl ein Zeichen sey, ist an sich schief, und hat, wie wir sehen werden, zu unsäglichen Mißverständnissen und Verwirrungen Anlaß gegeben. Brod und Wein sind Zeichen und Siegel, das h. Abendmahl aber ist nicht ein Zeichen, sondern eine Handlung, in welcher zu den Zeichen die Sache hinzukömmt.

Christus, nach seiner Gottheit und Menschheit, nach seinem Leib und Seele und Geist.

7. Es ist unstatthaft zu sagen, daß wir den mystischen (makrokosmischen) Leib Christi, welcher in der großen organischen Gemeinde der Gläubigen besteht, empfangen. Dieser mystische Leib Christi kann nicht empfangen werden, sondern man kann nur in ihn eingepflanzt und in ihm erhalten und bestätiget werden. In dem h. Abendmahle werden wir als Glieder dieses großen, mystischen Leibes, an welchem Christi Person das Haupt ist, erhalten und bestätiget, dadurch, daß wir Christum, das Haupt, empfangen.
8. Es ist schief, zu sagen, daß wir im h. Abendmahl den wahren Leib und das wahre Blut Christi empfangen, sofern dabei nämlich an ein leibliches Empfangen des verklärten Leibes und Blutes gedacht werden soll. Wir empfangen nicht Christi Leib und Blut allein, sondern Christi ganze Person, und die Einsetzungsworte beziehen sich nicht auf den verklärten, sondern auf den gebrochenen Leib Christi.
9. Es ist schriftgemäß, zu sagen, daß wir im h. Abendmahle den gebrochenen Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken, d. h. durch neue Mittheilung seiner ganzen, einheitlichen Person an uns, des durch seinen Tod erworbenen Verdienstes auf's neue gewiß und darin neu bestätiget werden.

B. Wie empfangen wir Christum?

10. Wir empfangen Christum nicht mit den Gedanken, sodaß er bloß auf's neue und mit erneuter Lebhaftigkeit Objekt unserer Erinnerung oder unserer Phantasie oder unseres Denkens würde.
11. Wir empfangen Christum auch nicht mit unserem Glauben, sodaß unser durch die Handlung des heil. Abendmahles neu entfachter Glaube uns in der Heiligung und hiedurch in der unio mystica einen Schritt vorwärts brächte.

12. Sondern wir empfangen Christum so, daß er sich uns wirklich real und wesentlich mittheilt.

C. Wohin empfangen wir Christum?

13. Diese Mittheilung Jesu ist nicht eine Mittheilung des Leibes und Blutes Jesu an unsern Leib, sodaß Jesu Leib und Blut zwischen unsern Lippen hindurch in unsern Mund hinein ginge und von da unserm Leibe sich mittheilte.
14. Sondern diese Mittheilung ist eine centrale, indem sich Jesus Christus in dem Centrum unserer Seele kräftig gegenwärtig erweist, und von da aus sowohl die geistigen als die leiblichen Kräfte heiligt, ja in unserem Leibe sich selber heiligend reproducirt, so wie der Weinstock in jeder einzelnen Rebe sich selber und seinen Saft und seine Kraft und seine Art und seine Gestalt reproducirt.

D. Wann empfangen wir Christum?

15. Diese Mittheilung findet nicht bloß im h. Abendmahle statt, sondern alsobald ein neuer Mensch in uns vorhanden ist. Von da an beginnt dies Leben Christi in uns, und setzt sich fort, solange wir nicht durch Verstockung und bewußten Abfall ihn aus uns hinaustreiben.
16. Obgleich aber diese Lebenseinheit mit Christo eine einmalige ist, hat sie doch ihre Stadien, indem, wie sich die Sünde in uns rührt, auch Christus seinerseits sich auf's neue kräftig und gegenwärtig in uns erweist.
17. Diese Erweise der Kraft Christi in uns sind nicht die Folge davon, daß wir unsern subjektiven Glauben neu entfacht hätten; sondern umgekehrt, wenn wir in unserm Glaubensleben Fortschritte machen, so ist dies die Folge davon, daß sich Christus auf's neue in uns kräftig erwiesen hat.
18. Diese neuen Erweise seiner Gegenwart in uns hat der Herr Jesus an den Genuß von Brod und Wein gebunden, zwar nicht in dem Sinne, daß der Herr nicht auch außerdem seine kräftige Gegenwart in uns mehr oder minder spürbar stei-

gern könnte, wohl aber in dem Sinn, daß, während jene anderweitigen Krafterweise Christi nur an den Erfolgen spürbar sind und deshalb oft nur unklar und ungewiß wahrgenommen werden, er uns im h. Abendmahle klar und sicher und gewiß, also daß wir nicht daran zweifeln dürfen, seine neue Mittheilung giebt und versiegelt. Mit dem Essen von Brod und Wein ist eine neue reale Mittheilung Christi an uns verbunden.

19. Wir empfangen im h. Abendmahle also nicht bloß die Versicherung, daß so gewiß wir von dem gebrochenen Brod essen u. s. w., wir ebensogewiß in einer Lebenseinheit mit Christo ein für allemal und überhaupt stehen — sondern wir empfangen im h. Abendmahle die Versicherung, daß so gewiß wir jetzt eben von dem gebrochenen Brode essen u. s. w., wir ebenso gewiß eben jetzt eine neue Mittheilung Christi an uns, eine neue Steigerung seiner Gegenwart in uns erfahren.

E. Wozu empfangen wir Christum?

20. Die neue kräftige Erweisung der Gegenwart Christi in uns dient erstlich dazu, uns die ein für allemal feststehende Wahrheit und Gewißheit, daß Christus auch für uns gestorben ist, und auch wir an ihm Theil haben als die Glieder an ihm, neu zu versiegeln. Und das ist der Zweck des heil. Abendmahles.

21. Diese neue Versieglung ist nöthig, weil durch die Sünden, in die wir aus Schwachheit fallen, die Gewißheit und Zuversicht, daß Christus mit seinem Verdienste unser ist, getrübt wird.

22. Die neue kräftige Erweisung der Gegenwart Christi in uns dient zweitens dazu, uns neue Kraft zur Heiligung zu geben. Und das ist der Segen des h. Abendmahles. (Warum zur Heiligung die Gegenwart Christi nöthig, siehe I, 18. S. 218.)

23. Das heil. Abendmahl hat also nicht den Zweck, daß es ein

versühnendes Opfer wäre neben dem einmaligen Opfer Christi, noch auch den Zweck, daß das mündliche oder sonstige Essen des verklärten Leibes und Trinken des verklärten Blutes Christi an sich ein verdienstlicher Akt wäre, dadurch wir uns als durch ein gutes Werk, Vergebung der Sünden erwürben.

24. Das h. Abendmahl hat seinen Zweck auch nicht darin, uns zu beruhigen, daß wir diesen oder jenen bestimmten Grad von Glauben oder Heiligung oder Erleuchtung schon erlangt hätten. Sondern es versichert uns nur, daß eine Einheit mit Christo überhaupt da sey, und daß eben jetzt Christus sich und seine Kraft auf's neue mächtig in uns erweise, und sich neu uns mittheile, und ein neues Stadium der Lebenseinheit mit uns beginne.

25. Welchen Grad also unser Glaubensleben gerade erreicht habe, (sey es, daß wir zum bewußten Ergreifen Christi in der Wiedergeburt schon gekommen oder erst noch auf dem Wege dahin begriffen sind) genug wir wissen: Christus hat von seiner Seite jetzt in diesem Augenblicke durch sein neues Eingehen in mich mir die Möglichkeit gegeben, im neuen Leben einen Schritt vorwärts zu thun.

26. Und so ist uns das h. Abendmahl zugleich tröstlich, aber zugleich auch zu neuem subjektivem Glauben und Liebe erweckend.

F. Unter welcher Bedingung empfangen wir Christum?

27. Ein jeder, in welchem irgend ein, wenn auch noch so geringer Anfang der Wiedergeburt vorhanden ist, und welcher zu dem Tische des Herrn als zu dem heiligen Tische mit Ehrfurcht hinzutritt, empfängt Christum.

28. Nur wer zu dem Tische des Herrn unwürdig, d. h. als zu einem gemeinen Mahle hinzutritt, empfängt mit dem Brod und Weine nicht Christum, sondern statt dessen ein Gericht.

29. Dahin gehören also erstlich diejenigen, welche noch ganz als natürliche Menschen in ihren Sünden dahinleben, von Christo

nichts wissen wollen, sein Wort verachten, und also noch gar keinen Anfang einer Bekehrung gemacht haben, und dann doch die Frechheit haben, die Feier des h. Abendmahles in vollem Leichtsinn als eine äußerliche Ceremonie, um der Sitte willen, mitzumachen.

30. Zweitens diejenigen, welche, wenn sie schon im neuen Leben stehen oder doch wenigstens einen Anfang der Wiedergeburt gemacht haben, doch in der Zeit, wo sie zu des Herrn Tische kommen, in Leichtsinn dahinleben, und Christum, den sie zuvor als Erlöser gekannt und bekannt haben, jetzt so gering achten, daß sie seinem Tische ohne Ernst und Selbstprüfung nahen, als sey ihres Herrn Mahl ein gemeines Mahl.

31. Von den Unwürdigen sagt der Apostel, daß sie nicht den Herrn, sondern statt dessen ein Gericht, nämlich einen verhältnißmäßigen Rückschritt in der Gemeinschaft mit Christo, sich essen und trinken. Nicht nur nämlich, daß solcher Leichtsinn ganz von selber unausbleiblich eine wachsende Verhärtung des Herzens zur Folge hat, sondern Christus, der im h. Abendmahl auch an solcher Menschen Herz anklopft und sich ihnen darbeut und auch für sie da ist und gegenwärtig ist und in sie eingehen möchte, will, dieweil sie ihn schnöd zurückstoßen, sich nun desto weiter von ihnen entfernen, und sie ihnen selbst überlassen, bis sie sich bekehren und ihn wieder suchen.

32. Unter der Bedingung also, daß irgend ein Glaubenszustand in uns überhaupt vorhanden sey, und daß dieser Glaubenszustand auch bei der einzelnen Abendmahlsfeier fortklinge, (welches ein ernstes, bußfertiges Hinzutreten zum Tische ja dann von selbst zur Folge hat), und daß dieser Glaubenszustand nicht durch positiven Rückfall in Leichtsinn und Sündengreuel unterbrochen sey — empfangen wir Christum.

33. Das Vorhandenseyn und Fortklingen eines Glaubenszustandes ist also Bedingung des Empfanges Christi, nicht aber ist eine Glaubensthat oder eine Bußthat, damit wir uns mühen und martern, die Ursache, daß wir Christum empfangen. Sondern Er giebt sich uns selber, kraft seiner

Allmacht und Liebe, und ist auch für den Unwürdig hinzutretenden gegenwärtig, wird von ihm aber nicht empfangen.

G. Worin empfangen wir Christum?

34. Der Empfang der neuen Mittheilung Christi an uns ist durch Christi Einsetzung abhängig gemacht vom Essen des Brodes und Trinken des Weines, so, daß wo das Brod würdig gegessen und der Wein würdig getrunken wird, auch Christus sich dem Communicanten mittheilt.

35. Es findet also eine Gleichzeitigkeit zwischen dem Empfangen Christi und dem Essen des Brodes und Trinken des Weines Statt. Letztres geschieht mit dem Munde des verweslichen Leibes; dagegen Christus geht nicht durch den Mund in den Leib ein, sondern theilt sich unmittelbar der Seele, und dadurch dem ganzen neuen Menschen nach Geist, Seele und Leib mit.

36. Das Empfangen Christi kann man deshalb im Gegensatze zum mündlichen fleischlichen Essen ein geistliches (oder himmlisches) Genießen nennen. Unpassend dagegen ist es, von einem geistigen Genießen zu reden, welches soviel wäre, als ein Genießen mit dem Geiste, d. i. dem ingenium, der mens, dem Gedanken, da doch Christus nicht in unseren Gedanken bei uns ist und bloß als nahe gedacht wird, sondern vielmehr in unsere Seele eingeht, und in ihr, und dann durch sie auch in unserm Geist und Leib sich kräftig und umschaffend erweist.

37. Da Christus und zwar der ganze Christus geistlich in uns eingeht, es sich dagegen um ein mündliches Essen des verklärten Leibes und Blutes als solchen gar nicht handelt (da Christus ja in den Einsetzungsworten nicht von seinem verklärten Leib und Blut, sondern von dem in seinem gebrochenen Leib und vergossenen Blut geschlossenen neuen Bunde redet) so fällt hiemit auch die Lehre von der Transsubstantiation, sowie die von der Gegenwart des

Leibes und Blutes Christi in und unter Brod und Wein hinweg.

38. Christus ist in der Handlung des h. Abendmahles gegenwärtig (und zwar für jeden, auch für den unwürdig genießenden, indem er ja auch in diesen einzugehen seinerseits bereit ist) aber nicht ist er in und unter Brod und Wein gegenwärtig, sofern man dabei an ein locales Darinnenseyn, oder an ein Eingehen Christi zwischen den Lippen denkt. Ein solches mündliches Genießen Christi lehrt die h. Schrift nicht.

39. Will man unter dem mündlichen Genusse Christi nur das verstehen, daß das geistliche inwendige Empfangen Christi abhängig gemacht ist vom mündlichen Essen des Brodes und Trinken des Weines, und durch dies mündliche Essen und Trinken herbeigeführt wird, so ist der Ausdruck unverfänglich; doch ist es eben um seiner Zweideutigkeit willen besser, ihn mit klareren Ausdrücken zu vertauschen.

40. Der klarste Ausdruck wird der seyn, zu sagen: Der Empfang Christi ist in und unter dem Empfang des Brodes und Weines, actio in actione, non extensum in extenso, sowie wenn ein Fürst durch Ausstellung und Uebergabe einer Schenkungsurkunde sein Reich verschenkt, der Akt der Uebergabe der Urkunde den Akt der Uebergabe des Reiches selber enthält, ohne daß jedoch das Reich räumlich in der Urkunde ist.

41. Brod und Wein für sich betrachtet als das sichtbare irdische Element, im Gegensatze zu dem damit verbundenen himmlischen Element, sind Zeichen des für uns dereinst gebrochenen Leibes und für uns dereinst vergossenen Blutes; das Essen und Trinken von Brod und Wein ist ein Symbol des Aufnehmens Christi, des einstmals geopferten, in uns. Wir nennen sie Zeichen und Symbole im Gegensatz zu der Verwandlungslehre und der Lehre von einer localen Gegenwart Christi in denselben.

42. Brod und Wein in ihrer vollen Bedeutung und Be-

ziehung zur gesammten Handlung betrachtet, sind Pfänder und Siegel des himmlischen Elementes, welches wir mit Brod und Wein empfangen, sowie eine Schenkungsurkunde, worin ein Fürst sein Reich verschenkt; ein Pfand und Siegel des mit der Uebergabe der Urkunde gleichzeitig eintretenden wirklichen, faktischen Besitzes des Reiches ist. Die Benennung des Brodes und Weines mit dem Ausdrucke Pfand und Siegel ist also völlig einstimmig mit dem Satze, daß der Akt des Essens und Trinkens von Brod und Wein im h. Abendmahle den Akt des Empfangens Christi einschließe. Wir nennen Brod und Wein Pfänder und Siegel im Gegensatz zu der Lehre, daß es leere Zeichen ohne die Sache seyen.

II. Woher empfangen wir Christum?

43. Christi Leib ist, obwohl verklärt und durch Materialität nicht so an den Raum gefesselt wie unsere Leiber, doch organisirt und umschrieben und in einem bestimmten Raum existirend. Es gehört zur Wahrheit und Wirklichkeit dieses heiligen Leibes auch dies, daß er nicht durch Vervielfältigung (reduplicatio multiplicativa) an verschiedenen Orten zugleich vorhanden seyn kann. Sondern er ist nach der klaren Lehre der h. Schrift von dieser Erde hinweggegangen und in den Himmel als an einen Ort aufgefahren, um einst eben so umschrieben und organisch-bestimmt und sichtbar wiederzukommen.

44. Christus theilt sich dem innersten Centrum der Wiedergeborenen, der Seele, also nicht mit durch räumliche Expansion seines Leibes, noch durch Vervielfältigung desselben, noch dadurch, daß sein Leib der räumlichen Extension und Umschriebenheit überhaupt entnommen wäre. Sondern Christi Leib, der Eine Leib Christi, bleitb räumlich umschrieben und räumlich von uns getrennt.

45. Dennoch findet eine über alle Kategorie der räumlichen Ausdehnung und des räumlichen Kontaktes weit und hoch hinausgehende, alle Vernunft überragende, allmächtige, reale

Gegenwart Christi in uns statt, da Christus nicht etwa bloß in unsern Gedanken gegenwärtig ist, sondern seine kräftige Gegenwart spürbar in uns erweist.

46. Diese schlechthin wunderbare Gegenwart Christi in uns ist vermittelt durch den heil. Geist, welcher nicht allein in unsern Gemüthern subjektive Buße und subjektiven Glauben wirkt, sondern auch objektiv Jesum Christum mit uns real vereinigt, und eine wirkliche Gegenwart Christi in uns wunderbar herstellt und durch stets neue wunderbare Akte dieselbe erneuert.

Nur der vorletzte Satz bedarf zum Schlusse noch einer Erläuterung. Die kindisch-rohe Phantasie kann sich freilich keine wahre Einheit und Vereinigung denken ohne räumliches Beieinander, ohne Contakt, ohne Mischung und Transfusion. Es ist das aber in Wahrheit eine bloß mechanische, bei allem Contakt doch sehr wenig innerliche, sehr äußerliche Einheit. Höher steht die chemische Mischung, aber sie ist auch nur auf Augenblicke eine wahre Einheit, nämlich nur auf solange, als keine Reagentien einwirken und die Einheit zersetzen. Die Einheit zwischen der Wurzel des Baumes und dem höchsten Zweige ist, obgleich beide räumlich auseinander sind, dennoch viel inniger und vollkommner, als die zwischen Sauerstoff und Wasserstoff im Wasser. Letztere wird durch den Galvanismus zersetzt; den Kirschenzweig kann kein Galvanismus von der Wurzel des Kirschbaums so losreißen, daß er ein Apfelzweig würde. Wurzel und Zweig stehen in der Einheit gleicher Lebensbestimmtheit. Das ist eine Einheit, so stark, daß das eine, vom andern losgerissen, gar nicht mehr leben kann! — Noch unendlich höher ist natürlich die Einheit zwischen dem Haupt und dem äußersten Gliede. Das Haupt fühlt die Schmerzen des Gliedes. Sie leiden und empfinden miteinander! Und doch sind alle diese natürlichen Analogieen nichts, gar nichts, gegen die alle Vernunft überragende Einheit zwischen dem in dem Himmel erhöhten Christus und uns auf Erden. Wie nach den neuesten, tiefsten Entdeckungen ein jeder Körper unaufhörlich ein feines Licht ausströmt, und dadurch

auf gegenüberstehenden Körpern sein eigen Bild hervorruft [2]), so ruft der Herr im Himmel durch den allmächtigen Lichtblick, den er in unsre Seele wirft, sich selber in uns hervor, und so gewiß das Licht eines von uns wahrgenommenen leuchtenden Körpers nicht bloß dort, sondern auch ebenso wahrhaftig in unserm Auge ist, so ist Christi Licht- und Lebensherrlichkeit nicht bloß im Himmel, sondern auch in uns. — Aber auch dies Bild ist noch arm und schaal, weil es sich nicht um ein Leuchten Christi in uns hinein, sondern um ein kräftiges Gegenwärtigseyn Christi in uns handelt. Der Lichtstrahl überwindet die räumliche Entfernung nur durch locales Hindurchgehen durch den Raum und durch die denselben erfüllende Luft, er leidet relativen Widerstand, und so überwindet er auch nur relativ die Intervalle des Raumes. Christus überwindet die Raumesschranken absolut; sie sind für ihn nicht da. Wir beugen uns deshalb hier anbetend in den Staub vor dem Worte: „Wer mein Fleisch isset „und trinket mein Blut (vgl. S. 83) der bleibet in mir und ich „in ihm." Wir können nur soviel sagen, daß die Gegenwart Christi in uns alle Vernunft hoch übersteigt. Wir müssen uns nur verwahren gegen alle Versuche, dies Geheimniß dem reflektirenden Verstande kleingehackt zurechtlegen zu wollen. Dahin gehört aber vor allem jener Unglaube, welcher Christum schlechterdings nicht für wirklich gegenwärtig halten kann, es sey denn, daß er unumschrieben sey, wobei dann überdies die wesentlichsten alten chalcedonischen Wahrheiten (das *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως*) umgestoßen werden. Wenn irgendwo Demuth Noth thut, so ist es hier!

---

2) Die Daguerrotypie ist nur eine besonders augenfällige Erscheinung dieses allgemeinen Naturgesetzes.

Zweiter Theil.

Die Geschichte des Dogmas vom heiligen Abendmahl.

Erstes Kapitel.

Die reine, aber unentwickelte Lehre des frühesten christlichen Alterthums.

§. 14.

Das Wesen dieser Lehre überhaupt, und die Beziehung des heil. Abendmahles auf den Tod Christi insbesondere.

Wir schicken uns nun an, die ganze geschichtliche Entfaltung der Abendmahlslehre durch Wahrheit und Irrthum hindurch zu verfolgen. Da wir der kirchlichen Lehre als solcher keine Autorität zuschreiben, noch auch die Väter der ersten drei Jahrhunderte für infallibel halten, sondern vielmehr schon von allem Anfang an alsbald nach der Apostel Tode die Möglichkeit einer wenn auch nur leisen Abirrung von der Wahrheit zugeben, so sind wir um so weniger interessirt, eine bestimmte, etwa confessionelle, Lehrfassung bei den Schriftstellern des ersten Alterthums finden zu wollen, und sind ferne davon, dieselben zu Schiedsrichtern neueren Haders aus ihren Gräbern heraufzubeschwören. So wenig wir sie aber über unseren Glauben zu Richtern

setzen, ebensowenig kann es unsere Aufgabe seyn, zu Gericht zu sitzen über sie, und sie nach einem von uns beigebrachten Kriterium in Schafe und Böcke zu sondern. Die geschichtliche Entwicklung zerfällt uns nicht in ein mechanisches Neben- und Untereinander von sehr wahrem und sehr falschem; sondern sie ist ein organisches Leben, wo Wahrheit nicht ist ohne Irrthum, noch Irrthum ohne Wahrheit, weil zwischen beiden die Einseitigkeit als drittes — als leiser, täuschender Uebergang der sich gegen irgend eine Lüge spannenden Wahrheit in die entgegengesetzte Lüge selber — hinzukömmt.

Erst der Organismus der Lehrentwicklung in seiner Ganzheit bildet eine Art von Autorität, deren Macht sich in subjektiver Willkühr zu entziehen, ebenso verkehrt wäre, als wenn man in ebenso subjektiver Willkühr ein Stück jenes Organismus (etwa die Entwicklung im Lauf der drei ersten Säcula) von dem Uebrigen herunterreißen, und als „Lehre der alten Kirche" auf den schiedsrichterlichen Thron setzen wollte.

Wir finden in den ersten Jahrhunderten noch gar kein Dogma vom h. Abendmahl, geschweige denn das einzig richtige! Wir finden eine reine, aber noch ganz unentwickelte Lehre. Diese kömmt nicht einmal für sich zum Vorschein, sondern mehr nur da, wo die Väter, den Gnostikern und andern Irrlehrern gegenüber, sich auf einzelne in der Abendmahlslehre liegende Wahrheiten berufen. Die arglose Unbestimmtheit, womit diese Lehre ausgesprochen, und das Staunenswerth-tiefe derselben dem frommen Gemüth — oft bis zu hyperbolischem Redeschwung — nahe gelegt wird, führt dann selbst leise Irrthümer herbei. Die Lüge, welche nach des Herrn Rathschluß nicht bloß als außer- sondern auch als innerkirchliche auftreten mußte, um nach Entfaltung aller ihrer Kräfte allseitig überwunden zu werden, afficirte als historische mittelalterliche Macht auch die Abendmahlslehre, ja wie in dem h. Abendmahle alle Fäden der ganzen christlichen Lehre zusammengehen, so hatte nun die Infektion dieser Lehre keine Seite, welche sich nicht auch im Abendmahlsdogma der damaligen Zeit gezeigt hätte, so daß wir in ihm das System der Unwahrheit culminiren sehen. Es begann nun die Reaktion gegen jene Macht, aber sie begann in polarischer Tren-

nung, und auch diese Polarität kam wieder in der Abendmahlslehre am hellsten zum Vorschein. Durch die noch tieferen Kämpfe der neuesten Zeit auf dem Gebiete sowohl der Wissenschaft als der faktischen kirchlichen Zustände scheint sich die Möglichkeit einer Ueberwindung jenes polarischen Gegensatzes anbahnen zu wollen.

Diese fünf Stadien sollen nun einzeln besprochen werden.

In der ersten Periode finden wir eine reine, aber unentwickelte und mit argloser Unbestimmtheit ausgesprochene Lehre. Diesen Satz hat schon **Jean Claude**[1]) in seiner Controverse gegen **Arnauld** mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, und scharf und tüchtig vertheidigt. Avant qu'il-y ait eu de la contestation sur une matière, sagt er, et avant qu'une erreur ait fait du bruit, ét se soit rendu remarquable par le combat, la plus grande partie de l'église, le peuple et une bonne partie des pasteurs, se contentent de tenir la vérité dans un degrés indistinct, c'est à dire dans un degrés de connoissance confuse, dans lequel les idées de la vérité et de l'erreur sont si semblables qu'on ne les peut discerner que très difficilement. Wie konnte es auch anders seyn? Die Christen der ersten Jahrhunderte hatten wahrlich wenig Zeit, über das Wie des Empfangs Christi im h. Abendmahle verschiedentliche Fragen aufzuwerfen. Alle jene nachher nothwendig gewordnen Fragen, ob Christus in oder ob er mit dem Brod und Wein genossen werde, ob der Unwürdige bloß Brod und Wein oder auch Christum genieße, ob Christus mündlich genossen werde oder geistlich, ob er unmittelbar mit unserem Leibe oder mit der Seele sich verbinde, konnten, weil sie an sich gar keine erbauliche Bedeutung hatten, auch nicht aufgeworfen worden. Die Christenheit der ersten Jahrhunderte wollte nicht begreifen, definiren und distinguiren, und stellte sich deshalb nicht mit Martha an den Heerd des Laboratoriums, sondern sie wollte — den Herrn; sie wollte seine Kraft, seinen Trost, sein Leben, dessen sie in ihren schweren Kämpfen bedurfte.

---

1) Siehe in **Arnauld**, la perpétuité de l'église Romaine, pag. 514. — Bei **Claude** pag. 13.

So finden wir zunächst nur über das Resultat und die Frucht und den Segen des Abendmahlsgenusses, über das „Was", das genossen wird, Aufschlüsse und Aussprüche, hierüber aber auch die reichsten, feurigsten, großartigsten. So ist es besonders jener, der ecclesia pressa so hochtheure Trost, daß der Christ in seinem Herrn den Todesüberwinder besitzt, der den dahingewürgten Leib einst auferwecken wird, welchen wir besonders hervortreten sehen. Dies und ähnliches bildete den Inhalt der Abendmahlslehre in der damaligen Zeit. Was die Form betrifft, in welcher diese Aussprüche geschahen, so sehen wir an ihr jene Arglosigkeit, welche es mit den Worten nicht eben genau nimmt, weil sie ja weder von der Absicht ausgeht, bestimmt und wissenschaftlich zu definiren, noch von der Furcht, in die Sprache von Irrlehrern zu verfallen, gepeinigt wird. Denn wo noch kein Gegensatz von Wahrheit und ausgesprochener Irrlehre vorhanden ist, da läßt der Schriftsteller seinen Gedanken und allen Vorstellungen und Ausdrücken, die sich ihm irgendwoher darbieten, freien ungehinderten Lauf, und legt nicht ein jedes Wort ängstlich auf die Wagschaale, als fürchtete er, sich irgend einer häretischen Vorstellung anzuschließen. Wir haben in der Lehre der Väter der ersten drei Jahrhunderte über die Dreieinigkeit und die Person Christi die reichlichsten Belege für den hier ausgesprochenen Satz. Allein auch in der Abendmahlslehre selbst bietet sich uns ein specieller Punkt dar, an welchem die Reinheit des Inhalts nebst der arglosen Unbestimmtheit der Form besonders klar hervortritt, und womit nun die Geschichte der Entwicklung der Abendmahlslehre begonnen werden soll, weil der besagte Punkt nicht nur seiner Form nach ein belehrendes Beispiel über die Eigenthümlichkeit der Lehrform jener Zeit bildet, sondern zugleich seinem Inhalte nach die wesentliche Grundlage der ganzen weiteren Entwicklung ausmacht.

Soviel — sahen wir — ist in der Schriftlehre vom h. Abendmahl überaus klar enthalten, daß es in jenem Sacramente keine Aneignung des Verdienstes des Todes Christi giebt, ohne durch Lebenseinheit mit Christo, daß es aber auch wiederum sich um keine Lebenseinheit und Vereinigung mit Christo handelt, welche nicht in der Aneignung des Verdienstes seines Todes ihren Zweck hätte. Diese letzte

Wahrheit, daß die sacramentliche Vereinigung mit Christo nichts vom übrigen Glaubensleben getrenntes ist, noch der Versöhnung durch Christi Tod als ein anderes, zweites Heil gegenübersteht, sondern daß vielmehr die Lebenseinheit da ist um der Aneignung des Sühnungstodes willen — diese Wahrheit finden wir bei den Vätern der ersten Jahrhunderte vor allem klar und deutlich ausgesprochen.

Aber unter welcher Form wird sie ausgesprochen? — So, daß das Abendmahl ein heiliges Opfer genannt wird, woraus dann bekanntlich die Theologen der römischen Kirche den Beweis zu führen suchten, daß die Lehre vom Meßopfer schon zu allen Zeiten in der christlichen Kirche vorhanden gewesen sey. Daß dies nicht der Fall, ist in Betreff Justin's des Märtyrers, des Clemens Alexandrinus und des Tertullian von meinem verehrten Lehrer Höfling [2]) stringent bewiesen, und läßt sich auch von Cyprian und von den Vätern späterer Zeit, von Cyrillus Hierosolymitanus, Eusebius von Cäsarea, Augustinus, Chrysostomus, ja von Gregorius Magnus beweisen. Würden jedoch jene Väter das nachherige Dogma vom Meßopfer als bereits vorhanden gekannt haben, so würden sie sich wohl gehütet haben, solche Ausdrücke zu gebrauchen, wie wir sie bei ihnen finden. Sie würden vielleicht die Eucharistie ein Opfer genannt haben in dem Sinne, wie es Justin thut; aber sie würden noch viel deutlicher, als es bei diesem Vater geschehen ist, sich erklärt haben, in welchem Sinne sie jenen Namen auf jene Sache anwendeten. Nun aber, da jene Lehre noch nicht vorhanden war, und sie Mißverständnisse durchaus noch nicht befürchteten, wendeten sie zweideutige und nur nach einer Seite hin passende Ausdrucksweisen auf das Sacrament des Nachtmahles an.

Die Sache verhält sich nämlich so, daß Justinus das heil. Abendmahl ein Opfer nennt, sofern bei dieser Handlung Brod und Wein als Repräsentanten aller natürlichen Gaben Gottes dem

2) Die Lehre Justins des Märtyrers vom Opfer im christlichen Cultus. Programm, Erlangen 1839. — Des Clemens von Alexandrien Lehre vom Opfer u. s. w. Programm, 1842. — Die Lehre Tertullians vom Opfer 2c. Progr. 1843.

Herrn mit Dank dargebracht werden, und hiemit zugleich der Dank für die Gnadengabe der Erlösung und Versöhnung, zu deren Erinnerung das heil. Abendmahl eingesetzt ist, dargebracht wird. Nachdem er im dialogus cum Tryph. Jud. cp. 28 f. p. 126 (ed. Maur.) im Allgemeinen ausgesprochen hat, daß Gott die Opfer der Juden nicht annehme, sondern die der Christen, weil jene von unreinen Händen kämen, diese aber von reinen Händen, so hebt er unter den übrigen Opfern der Christen (*πομπαί, ὕμνοι, εὐχαὶ, αἰτήσεις, εὐχαριστίαι*, Allmosen) hernach (Cap. 41, S. 137) besonders die *εὐχαριστία* im engeren Sinne, das h. Abendmahl, hervor, und sagt, indem er das sühnende und reinigende Opfer Lev. 14, 10 als Typus des h. Abendmahles betrachtet: *καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας* — soweit scheint es, als sey zwar nicht Christi wiederholt geopferter Leib, von dem ja gar keine Rede ist, wohl aber das von der Gemeinde dargebrachte Brod ein reinigendes, die Sünde und Sündenschuld abwaschendes Opfer; aber er fährt nun also fort: — *ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν* — also ist es nur Dankopfer für die einmal von Christo vollbrachte Versühnung — *ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ.* Aehnlich Cap. 70, S. 168, *ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ* (Jes. 33, 16) *περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται.*

Während Justin hier, wo er dem Juden Tryphon gegenüber

das Verhältniß zwischen altem und neuem Testament entwickelt, die Handlung des h. Abendmahles als Dankopfer sowohl für die Erschaffung aller Dinge als für die Erlösung in Christo darstellt, so hebt er in seiner für die Heiden bestimmten größeren Apologie (Cap. 13, S. 50) vor allem die erstere Beziehung, das dankende Darbringen von Brod und Wein als Repräsentanten der creatürlichen Gaben Gottes überhaupt, hervor. Die Christen, sagt er, verbrennten Gottes Gaben nicht im Feuer, *ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προςφέρειν, ἐκείνῳ δὲ* — Gotte — *εὐχαρίςους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωςίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίςιν τὴν ἐν αὐτῷ* — eine kurze Erwähnung der Erlösung überhaupt, nicht aber speciell des Todes Christi — *αἰτήσεις πέμποντες, τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει;*

So wenig man aus dieser Stelle und aus zwei anderen (Cap. 65, S. 82; Cap. 67, S. 83) wo die Abendmahlshandlung beschrieben wird, und wo nur „Gebete im Namen des Sohnes und des heiligen Geistes" überhaupt, oder *εὐχαὶ καὶ εὐχαριςίαι* erwähnt werden, schließen dürfte, daß Justin das h. Abendmahl als ein Dankopfer für die Schöpfung allein und nicht auch für Christi Opfertod betrachtet habe, (was ja durch die früher angeführten Stellen deutlich widerlegt wird) so wenig darf man aus eben diesen früher angeführten Stellen, wo er von der *ἀνάμνησις* redet, den voreiligen Schluß ziehen, daß Justin das h. Abendmahl für eine bloße Erinnerungsfeier an den Tod Christi und Danksagung für denselben gehalten habe. Nur soviel geht aus den bis jetzt betrachteten Stellen mit Bestimmtheit hervor, daß Justin das h. Abendmahl nicht in dem Sinne ein Opfer nennt, als ob das Sühnopfer Christi darin wiederholt würde, sondern nur insofern, als die Gemeinde Christo für sein einmaliges Leiden und Sterben die Opfer ihres Dankes (in Gebeten und Allmosen) [3]) darbringt.

---

3) Höfling S. 10.

Diese Opfer werden nach Justin bei der Abendmahlshandlung dargebracht. Die Handlung selbst geht aber hierin keineswegs auf. Was Justin über die Aneignung des Todes Christi durch Lebenseinheit mit Christo, sowie über die Art der letzteren sagt, geht uns hier noch nichts an. Für jetzt ist uns nur das wichtig, daß er das h. Abendmahl nicht bloß für eine Erinnerung an den Tod Christi hält, sondern für eine erneute Aneignung der durch Christi Tod erworbenen Versühnung. In der Stelle **dial. c. Tryph. cap. 116** ff. sagt er: Gebete seyen die einzige Art von Opfern, welche die Christen brächten; *ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοῦ [αὐτοὺς] ὁ θεὸς [υἱὸς] τοῦ θεοῦ, μέμνηται* [4]). „Denn solche allein haben die Christen darzubringen überkommen, auch bei der Gedächtnißfeier der trocknen und nassen „Speise [5]), bei welcher Gottes Sohn auch des Leidens, das er für sie gelitten hat, gedenket." Zwei Gedanken spricht er aus, erstlich, daß die Christen immer — auch beim heil. Abendmahle — nur Gebetsopfer kennen, und zweitens, daß bei der Feier des heil. Abendmahles Christus seines Leidens für uns eingedenk sey (also unser Opfer auch gnädig annehme). So oft wir das Sacrament feiern,

---

4) Höfling schlägt vor *δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται*. Allein ich bin der Meinung, daß die Lesart, obwohl schwieriger, doch einen guten Sinn giebt. Nur interpurgire ich sogleich nach *δι' αὐτοὺς*.

5) Der Genitiv führt hier wohl schwerlich das Objekt des Andenkens, das, woran man sich erinnert, ein, sondern ist Genitiv der Substanz. Deshalb übersetze ich nicht: „Beim (zum) Gedächtniß ihrer (an ihre) „Speise", sondern erkläre vielmehr: „bei der in trockner und nasser Speise bestehenden Gedächtnißfeier." So bezeichnet er das heil. Abendmahl, um hier recht geflissentlich anzudeuten, daß es kein Opfer im alttestamentlichen Sinn, sondern seiner Bedeutung nach eine *ἀνάμνησις*, seiner Form nach ein bloßes Darbringen von Speise sey.

gedenkt Er seines Leidens, blickt uns also als versöhnte an, und so ist das Sacrament nicht eine bloße Erinnrung an Christum von unserer Seite, sondern es tritt in Folge dessen ein neuer sündenvergebender Gnadenakt von Seiten Christi ein.

Doch wollen wir auf diese Stelle, weil sie doch einmal corrupt ist, nicht allzuviel Gewicht legen, um so weniger, da sich aus der Lehre des Justin über die Lebensgemeinschaft mit Christo im Sacrament doch ohnehin dasselbe ergeben wird. Wir gehen nun zu Clemens Alexandrinus über. Dieser redet nur an Einer Stelle (strom. I, 19) gelegentlich einmal von einer *προςφορὰ* des Brodes und Wassers, welche bei Häretikern statt der des Brodes und Weines stattfinde, womit er sich natürlich nur jener selbigen Betrachtungsweise, die Justin hatte, anschließt, daß die Gemeinde Brod und Wein zum Behufe der Abendmahlsfeier dem Herrn als Dankopfer darbringe [6]. An einer anderen Stelle strom. 4, 25 heißt es: *Αὕτη ἡ τῷ ὄντι δικαιοσύνη, μὴ πλεονεκτεῖν θἀτέρῳ, ὅλον δὲ εἶναι ἡγιασμένον νεὼν τοῦ κυρίου· δικαιοσύνη οὖν ἐςι εἰρήνη βίου καὶ εὐςαθεῖα, ἐφ' ἣν ὁ Κύριος ἀπέλυε λέγων· Ἄπελθε εἰς εἰρήνην. Σαλὴμ γὰρ ἑρμηνεύεται εἰρήνη, ἧς ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀναγράφεται βασιλεὺς, ὅν φησι Μωϋσῆς Μελχισεδὲκ, βασιλεὺς Σαλὴμ ὁ ἱερεύς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίςου ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν, εἰς τύπον εὐχαριςίας*, woraus wieder nur folgt, daß Clemens auch das Brod und den Wein des heil. Abendmahles für eine heilige Speise und für eine *προςφορὰ* gehalten hat.

Denn der Gedankengang ist ja sichtlich der: Die Gerechtigkeit besteht in Friedfertigkeit (wie ja Christus selbst gesagt hat: Geht hin in Frieden.) Denn Friede heißt Salem; Melchisedek aber (welcher ein Vorbild Christi war, weil er Brod und Wein darreichte,

---

6) Vgl. Höfling, Clemens pag. 14, wo mit Recht auf die folgenden Worte *εἰσὶ γὰρ οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριςοῦσι* gebührender Werth gelegt wird.

ein Vorbild der Eucharistie) wird ein König von Salem, also ein König des Friedens genannt. Nun heißt aber Melchisedek „König der Gerechtigkeit." Also ist der König der Gerechtigkeit der des Friedens. Also ist die wahre Gerechtigkeit die Friedfertigkeit. — Dies der Gedankengang des Clemens. Es kömmt hiebei alles darauf an, die Nebengedanken, welche wir hier absichtlich eingeklammert haben, von dem Hauptsyllogismus zu trennen. Schon das γὰρ in den Worten Σαλὴμ γὰρ ἑρμηνεύεται κλ. kann sich nicht auf den unmittelbar vorhergehenden Satz ἐφ' ἣν ὁ κύριος κλ. beziehen, indem ja hiefür kein Beweis beigebracht wird. Es bezieht sich vielmehr offenbar auf den Hauptgedanken, daß die wahre Gerechtigkeit in Friedfertigkeit bestehe, und der Satz, daß Jesus gesagt habe ἄπελθε ἐν εἰρήνῃ ist ein bloßer dazwischengeschobener Nebengedanke. Ebenso steht es mit dem folgenden. Die Kette des Hauptbeweises ist diese: „Denn Salem heißt Friede; nun wird Melchisedek von Mo-„ses Μελχισεδὲκ, βασιλεὺς Σαλὴμ, ὁ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ „ὑψίςου genannt. Melchisedek aber wiederum heißt König der Ge-„rechtigkeit. Ergo heißt der König der Gerechtigkeit König des Frie-„dens." Damit ist aber eine zweite Gedankenreihe verbunden: „Dieser Melchisedek war ein Vorbild Christi, denn er hat Brod „und Wein gegeben, was ein Typus der Einsetzung des heil. Abend-„mahls ist; war nun Melchisedek ein König des Friedens, so ist es „Christus auch." Diese zweite Gedankenreihe ist aber ungeduldig mitten in die erste hineingeschoben. Daß Mechisedek ein Vorbild Christi gewesen, wird zwischen das Urtheil Σαλὴμ ἑρμηνεύεται εἰρήνη und die Erwähnung des Namens Melchisedek mitten hineingestellt. Und warum Melchisedek ein Typus Christi war, wird in Form einer Apposition: ὁ τὸν οἶνον - - - εὐχαριςίας dem Titel beigefügt, welchen Moses dem Melchisedek giebt. — Ist dies der Gedankengang, so versteht sich von selbst, daß Clemens von einer Wiederholung des Opfers Christi in dem Abendmahl kein Wort sagt. Denn er sagt nicht, Melchisedek habe sich selbst geopfert im Brod und Wein, und Christus desgleichen; er sagt nicht einmal, Melchisedek habe Brod und Wein geopfert; sondern bloß das sagt er, daß Melchisedek, indem er Brod und Wein gegeben habe, ein Vor-

bild Christi geworden sey, der das heil. Abendmahl gestiftet habe. Die Worte ὁ τὸν οἶνον κλ. bilden keine Erklärung der Worte ὁ ἱερεύς κλ., (als wollte Clemens angeben, wiefern Melchisedek ein Priester gewesen sey) sondern sie bilden nur den Beweis, wiefern Melchisedek ein Vorbild Christi überhaupt gewesen sey.

Das Resultat dieser Untersuchung wird bestätigt durch die zahlreichen bei Höfling pag. 3—13 citirten Stellen, wo es Clemens so entschieden als nur immer möglich ausspricht, daß es im neuen Testament keine anderen Opfer gebe, als Gebet, Allmosen, gute Werke u. s. w. Diese Stellen sind auch noch in anderer Weise interessant, weil sich nämlich in ihnen dieselbe arglose Amphibolie des Ausdrucks findet, als in jenen vom heil. Abendmahle handelnden Stellen. Clemens hat sich, wenn er die Gebete und Allmosen Opfer nennt, nicht die Frage vorgesteckt, was die Gebete, was die Allmosen seyen, so daß er das Wesen und die Bedeutung des liturgischen Gebetes oder der Allmosen hätte untersuchen wollen, und zu dem Ausspruche gekommen wäre: das Wesen des liturgischen Gebetes sey eine priesterliche Stellvertretung der Gemeinde vor Gott, das des Allmosens sey ein Gott dargebrachtes Opfer. Sondern vielmehr geht er von der Frage aus: Giebt es im neuen Testament noch Opfer? und diese Frage verneint er, und sagt: „die Opfer der Christen seyen Gebete" d. h. an die Stelle der Opfer seyen Gebete getreten. Dies hat einen ganz anderen Sinn, als das Urtheil: die Gebete der Christen sind Opfer; und wenn Clemens die nachherige mittelalterliche Cultustheorie gekannt hätte, würde er beides auch sicherlich noch schärfer unterschieden, und nicht so arglos von den Opfern der Christen geredet haben, ohne ausdrücklich hinzuzufügen, in welchem Sinn er dies meine.

So würde er auch, was er von Melchisedek sagt, viel schärfer hingestellt und gegen jede Mißdeutung verwahrt haben, wenn er den Gebrauch hätte ahnen können, welchen die mittelalterliche Theologie von dieser Schriftstelle gemacht hat. Da er davon aber natürlich keine Ahnung hatte, so sprach er seine, wie wir sahen, ganz richtige Meinung in einer etwas dunkeln und verworrenen Form aus, welche,

um richtig verstanden zu werden, erst einer sorgfältigen Entwicklung bedarf.

An Justin und Clemens von Alexandria schließt sich Tertullian an, welcher (de orat. cap. 14) über die Unsitte klagt, daß Viele nach der oratio das osculum pacis, welches doch das signaculum (Besieglung) orationis sey, hinwegließen. Und nun fragt er: Quae oratio cum divortio sancti osculi integra? Quem Domino officium facientem impedit pax? quale sacrificium est, a quo sine pace receditur? Es ist klar, daß sacrificium hier keine andere Bedeutung, als die des Gottesdienstes überhaupt (als eines Gott dargebrachten Opfers im Sinn wie bei Justin) haben kann. Daraus, daß man von keinerlei heiliger Handlung (sacri-ficium) ohne Friede (oder Friedenskuß) hinweggehe, schließt Tertullian, daß man auch bei jener einzelnen Species den Friedenskuß nicht hinweglassen dürfe. Daher auch der Mauriner Herausgeber Priorius zu der Stelle bemerkt: sacrificium hic intelligo orationem cum participatione corporis Christi, also den ganzen Gottesdienst. Wenn nun Tertullian nachher von solchen spricht, welche an den Stations- d. i. Märtyrertagen gerade ein Fasten unternommen haben, und deshalb den (mit der Eucharistie verbundenen) Gottesdienst an diesen Tagen nicht besuchen wollen, weil sie durch den Empfang der Eucharistie ihr Fasten zu brechen glauben, und wenn er dies nun so ausdrückt: Similiter et stationum diebus (es sind die Gottesdienste an den Gräbern der Märtyrer gemeint) non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini, so versteht sich, daß die sacrificiorum orationes die den Gottesdienst ausmachenden Gebete überhaupt sind. Darauf führt uns schon der Pluralis.

Sacrificiorum orationes ist Bezeichnung des gesammten Gottesdienstes, der „statio", welche die Fastenden darum vermieden, weil diese Gottesdienste mit der Eucharistie schlossen (quod statio solvenda sit accepto corpore Domini). „Sacrificiorum orationes" sagt Tertullian, und nicht sacrificia, noch orationum sacrificia, einfach darum, weil die Gebete nicht qua Gebete

vermieden wurden, sondern qua solche Gebete, die mit sacrificiis verbunden waren, als deren letztes — mit einer statio, an deren Schlusse — der Empfang des heil. Abendmahles vorkam. Und so ist auch in den folgenden Worten: Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii, der Sinn offenbar nur der, daß alsdann das Fasten als vollständig und unalterirt zu betrachten, aber auch der Gottesdienst vollständig und unalterirt sey. Sacrificium dient also auch hier wieder zur Bezeichnung des Cultusganzen, welches durch Hinweglassung eines Theiles, nämlich der Eucharistie, verstümmelt würde. — So hält also Tertullian die Eucharistie weder für ein Opfer in anderem Sinn, als den übrigen Gottesdienst, noch für eine Opferspeise.

In anderen Stellen nennt er aber die Abendmahlsfeier vorzugsweise vor den anderen Cultusakten ein sacrificium. Dahin rechnet Höfling außer der Stelle de cult. fem. cap. 11: Aut imbecillis aliquis ex fratribus visitandus, aut sacrificium offertur, aut verbum Dei administratur, noch die Stelle ad uxor. II, 9, wo es von christlichen Eheleuten heißt: In ecclesia Dei pariter utrique, pariter in convivio Dei und später: eleemosynae sine tormento, sacrificia sine scrupulo, quotidiana diligentia sine impedimento. Allein auch hier scheint sacrificia, neben dem Allmosen und dem Hausgottesdienst, den kirchlichen Gottesdienst überhaupt (natürlich mit Einschluß der Eucharistie) zu bezeichnen.

Auch bei den oblationibus pro defunctis, welche am Todestage derselben jährlich von ihren Hinterbliebenen gebracht wurden (de coron. mil. cap. 7; de monog. cp. 10; de exhort. castit. cap. 11), ist zunächst allerdings [7]) an nichts anderes zu denken, als an die Sitte, daß ein Christ, wenn er für seine Person seinen Beitrag an Brod und Wein zur Eucharistie darbrachte, zugleich auch

---

7) Höfling, p. 34.

für seine nächsten Verstorbenen einen entsprechenden Beitrag mit darbrachte, und ihrer in seinem Gebete vor Gott Erwähnung that, und sie mittels seiner Gabe durch den Priester (per sacerdotem) Gotte empfahl. Allein obgleich auch hier noch das Gebet und die Oblation von Brod und Wein mit dem Namen oblatio bezeichnet ist, und an eine Wiederholung des Opfers Christi nicht von ferne zu denken ist, so bezeichnet doch diese Sitte der oblationes pro defunctis einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung der Lehre vom heil. Abendmahl als Opfer.

Justin und **Clemens von Alexandria** nennen die Abendmahlsfeier nur insofern ein Opfer, als dabei die zu derselben nöthigen Elemente von der Gemeinde als **Dankopfer** für die **Erschaffung** aller Dinge dargebracht und mit **Dankgebeten** für die **Erlösung** begleitet wurden. Alle Gebete aber und alle guten Werke wurden **Opfer** genannt, weil sie an die **Stelle** der abgeschafften alttestamentlichen Opfer getreten waren. Es war das also keine scharf begriffliche, sondern eine harmlose bildliche Bezeichnung Schon bei Tertullian dagegen findet sich der Anfang einer anderen Vorstellung. Es wird nicht bloß für Verstorbene gebetet, es stellen sich nicht nur die Hinterbliebenen im Geiste mit jenen zusammen vor Gottes Thron [8]), sondern es wird auch als in irgend einer Weise heilsam oder nützlich für die Todten betrachtet, wenn auch sie, obwohl abwesend, doch — dadurch, daß auch für sie ein Antheil Brod und Wein dargebracht wird — in den Akt der Abendmahlsfeier mit herein gezogen und durch den Priester Gott besonders empfohlen werden. Daß Christus Einmal gelitten und uns Alle versühnt habe, leugnet Tertullian nicht; aber die Frucht dieses Todes wird angeeignet — oder wenigstens der Antheil daran neu bestätigt — im heil. Abendmahl. Vgl. de pudic. 9, wo es vom bekehrten Sünder heißt,

---

8) De exhort. cast. 11. Stabis ergo ad Deum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras.

er empfange das Kleid des heil. Geistes und den Ring, das Zeichen der Taufe et rursus illi mactabitur Christus, was in diesem Zusammenhang wohl nur von der erneuten Theilnahme an der Abendmahlsfeier verstanden werden kann. Und so sehen wir, daß eine andere Reihe von Vätern das h. Abendmahl ein Opfer nennt, nicht insofern die Oblation von Brod und Wein ein **Dankopfer** ist, sondern insofern die ganze Handlung eine neue **Aneignung** des **Sühnopfers Christi** ist. Auch hier ist noch kein Irrthum, auch hier die Lehre noch rein; aber die Form, tropisch und ungenau, ist jedenfalls gefährlich, und wer die nachherige Lehre vom Meßopfer hätte ahnen können, der würde eine solche Form wohl vermieden haben.

Der einzige griechische Kirchenvater, welcher sich begrifflich scharf ausdrückt, gleich als hätte er ahnend in die Zukunft geblickt, ist Eusebius Pamphilus von Cäsarea. Dieser sagt (εὐαγγ. ἀπόδειξ. I, 10): *Χριςὸς οἷόν τι θαυμάσιον θῦμα καὶ σφάγιον ἐξαίρετον τῷ πατρὶ καλλιερησάμενος ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἡμῶν ἀπήνεγκε σωτηρίας, μνήμην καὶ ἡμῖν παραδοὺς ἀντὶ θυσίας τῷ θεῷ διηνεκῶς προςφέρειν.* Und weiter unten: *τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμοὺς τῆς καινῆς διαθήκης παρειληφότες.* Hiezu kömmt folgende andere, bei Gerbertus (de corp. et sang. Dom. libellus cap. 2) citirte Stelle des Eusebius: quia Christus corpus assumptum oblaturus erat ex oculis nostris, necessarium erat, ut nobis sacramentum corporis consecraret, ut coleret [coleretur] jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium, — — et perennis illa victima [9]) viveret in memoria, ut semper praesens esset in gratia.

Aehnlich genau ist unter den Lateinern Augustinus. C. Faust.

---

9) Dem Context nach natürlich: „das für alle Zeiten gültige Opfer.“

20, 18 schreibt er: Christiani *peracti sacrificii* memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. Und cap. 21: Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur: in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur: post ascensum Christi per *sacramentum memoriae* celebratur. Und wenn er in einer anderen, nicht wissenschaftlichen, sondern rednerischen Schrift (serm. 172, 2) die Eucharistie ein sacrificium salutare nennt, und fortfährt: Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum *sacrificium* loco suo commemorantur, oretur, ac *pro illis quoque id offerri* commemoretur, so haben wir hier nur den alten, schon bei *Tertullian* bemerkten Sprachgebrauch von sacrificium, und daneben die alte schon bei *Tertullian* bemerkte Vorstellung, daß auch die Todten, wenn sie in die Handlung der Abendmahlsfeier mit eingeschlossen werden, gleich den Lebenden neue Versicherung ihres Antheils an der Frucht des Todes Christi empfangen. Und selbst dies erscheint bei *Augustin* noch restringirt durch die nachfolgende Bemerkung, daß es nur denen nütze, qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem.

Die Väter, in deren Schriften sich jener Sprachgebrauch, wonach die Eucharistie als Aneignung des Opfers Christi selbst ein Opfer genannt wird, mehr oder minder ausgebildet findet, sind *Cyprian* und *Chrysostomus*, *Cyrill von Jerusalem* und *Gregorius Magnus*: *Cyprian* sagt (in ep. 63 ad Caecil.) gegen die Aquarier polemisirend: Si Jesus Christus, Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos Dei patris, et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos *vice Christi fere fungitur*, qui id, quod Christus fecit, imitatur, et *sacrificium verum et plenum* tunc offert in *ecclesia* Deo *patri*, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. (Weiter unten redet er

von den sacrificiis matutinis, ganz in dem Sinn wie Tertullian.) Cyprian läßt hier den Priester nicht den Dank der Gemeinde, noch Brod und Wein, Gott dem Vater als Dankopfer darbringen; sondern wie Christus sich als Sühnopfer dargebracht hat objektiv für Alle, so bringt im einzelnen Falle der Priester das Opfer Christi für die Glieder der einzelnen Gemeinde vor den Vater, damit, wie die Sünden alle mit einem Male gesühnt sind, so nun auch diese Sühnung jedem Einzelnen zu gute komme. Daß Cyprian nur dies, und nicht ein neues Opfern Christi im Sinne hat, ersieht man schon aus den Worten, die pag. 108 vorhergehen: Videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Der Wein ist ihm nicht Christi Blut selbst, (so wenig als das Wasser die Gemeinde selbst ist,) sondern eine symbolische Darstellung des einmal vergossenen Blutes; quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et conjungitur. Die Mischung des Weines mit dem Wasser bedeutet ihm die Vereinigung Christi mit den Gläubigen; ja sie ist ein Pfand dieser Vereinigung, so daß, wo erstere stattfindet, gleichzeitig auch letztere eintritt. Jene Mischung von Wasser und Wein — man sieht, wie unentwickelt die Abendmahlslehre war! — gilt ihm für den wesentlichen Punkt. Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis, si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Nach Cyprian ist das Abendmahl also in folgendem Sinn ein Opfer. Mit der Mischung von Wasser und Wein gleichzeitig tritt eine Vereinigung Christi mit den Gläubigen ein. Wenn nun der Priester die Mischung von Wasser und Wein Gott darbringt und vor Augen stellt, so zeigt er ihm darin, daß die Gemeinde nicht von Christo getrennt, sondern in Christo, und Er in ihr ist. Christus aber ist in der Gemeinde, als der, der für sie gelitten hat. Das Opfer, was der Priester Gotte darbringt, ist die passio Christi selbst (passio est enim Domini, sacrificium, quod offerimus sagt Cyprian weiter unten), an welcher sie, als mit Christo vereinigt, Theil hat. So wird Gott an Christi einmaliges Opfer als an ein der Gemeinde zugehörendes, woran sie durch ihre adunatio mit Christo Theil hat, erinnert.

Und so ist die Wirkung und Frucht der gesammten Handlung folgende: Quemadmodum vino isto communi mens solvitur et anima relaxatur et tristitia omnis exponitur, ita e poto sanguine Domini et poculo salutari exponatur memoria veteris hominis, et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis, et moestum pectus ac triste, quod prius peccatis angentibus premebatur, divinae indulgentiae laetitia resolvatur.

Sieht man bei dieser ganzen Auseinandersetzung davon ab, daß Cyprian durch seine Polemik gegen die Aquarier verleitet, das Analogon der Vereinigung Christi mit uns in der Mischung des Mehles mit Wasser und des Weines mit Wasser sieht, anstatt in dem Essen und Trinken des Brodes und Weines, so ist seine Lehre gesund und unantastbar. Daß er aber den Akt, da der Priester Gott an Christi einmaliges Opfer erinnert, eine imitatio dieses Opfers nennt, und von einem Christi vice fungi spricht, erklärt sich aus dem Streben, beweisen zu wollen, wie der Priester sich ganz ebenso benehmen müsse, wie Christus bei der Einsetzung. Der Priester fungirt an Christi Statt, sofern er im Gegensatze zu der Gemeinde der Verwalter und Spender von Brod und Wein ist. Er hat unter der Gemeinde, was die äußere Ceremonie betrifft, dieselbe Stellung, die Christus unter den Jüngern hatte und darf nicht statt des Weines bloßes Wasser reichen. Hievon allein ist die Rede, und nicht davon, daß der Priester, was das Sühnopfer betrifft, Jesum nachahmen müßte. (Sonst müßte er sich ja kreuzigen lassen.) So erklärt sich das Christi vice fungi und Christum imitari völlig. Hievon abgesehen aber wären beide Ausdrücke ungenau und schief.

Chrysostomus (serm. 32 Opp. t. V, p. 416 B) sagt: θυσίᾳ προσέρχῃ φρικτῇ καὶ ἁγίᾳ· αἰδέσθητι τὴν ὑπόθεσιν αὖ τῆς προσφορᾶς. ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριςός. καὶ τίνος ἕνεκεν ἐσφάγη; καὶ διὰ τί; ἵνα εἰρηνοποιήσῃ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα καὶ ἀγγέλων φίλον σε ποιήσῃ, ἵνα σε τῷ θεῷ τῶν ὅλων καταλλάξῃ. Hom. 41 in 1 Cor. und hom. 3 in Phil. nennt er das h. Abendmahl ebenfalls eine φρικτὴ θυσία, und serm. 35, d. 435 E spricht er von der τραπέζα τὸν ἄμνον

ἔχουσα. Allein es ist klar, daß er nicht meint, Christus werde in der Handlung des h. Abendmahls neu geschlachtet, sondern der einmal geschlachtete Christus (ἐσφαγμένος) werde dem Glauben der Gemeinde in dem Brod und Wein vor Augen gestellt. Wie? ob dadurch, daß Brod und Wein Symbole sind, oder dadurch, daß sie Christi Leib und Blut enthalten? das geht aus den rhetorisch-überschwenglichen Worten nicht hervor, und interessirt uns auch hier noch nicht. Nur das ist uns wichtig, daß Christus geschlachtet ist (ἐσφάγη) um alles im Himmel und auf Erden zu versöhnen, woraus allein schon erhellt, daß Chrysostomus bei ἐσφάγη und ἐσφαγμένος an das einmalige Opfer Christi denkt. Das h. Abendmahl aber nennt er eine θυσία φρικτή, weil hier eine „προσφορά" dieser einmaligen θυσία vor Gott stattfindet, weil der Priester also den einmal gestorbenen Christus dem Vater neu vor Augen bringt und neu um Sündenvergebung auf Grund dieser θυσία hin bittet. Ganz wie bei Cyprian!

Hat Chrysostomus schon kühn rhetorische Ausdrücke, womit er die hohe Heiligkeit der Eucharistie auf Kosten der begrifflichen Akribie erhebt, so ist dies in noch weit höherem Grade bei Cyrill von Jerusalem und Gregor dem Großen der Fall. Cyrill schreibt (catech. 23, 8) μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης; er spricht davon, daß wir ταύτην τὴν θυσίαν προσφέρομεν, und daß das Gebet für Verstorbene dann besonders wirksam sey, wenn dies heilige und hochwürdige Opfer gerade vorhanden sey (τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.) Dennoch denkt auch er nicht an ein neues Opfern Christi, gleich als ob Christi Tod unzureichend gewesen wäre zur objektiven Bezahlung der Sünden, und es eines Supplementes, einer stets erneuten, unblutigen Opferung bedürfte, sondern so extravagant er sich auch ausdrückt, ist es seiner Meinung nach doch immer nur das eine, einmalige Opfer des historischen Leidens Christi, das bei der Eucharistie neu vor Gott gebracht wird. Und nur insofern liegt das Opfer vor im Augenblicke der heil. Handlung, als eben in den Er-

innerungszeichen des gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes dies Opfer, wie der Gemeinde, so dem Vater, neu vor Augen gestellt wird. Daß dies die Meinung des Cyrill seyn müsse, entnehmen wir aus catech. 13, 1. *Καύχημα μὲν*, heißt es hier, *τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πᾶσα πρᾶξις Χριστοῦ, καύχημα δὲ τῶν καυχημάτων ὁ σταυρός. — θαυμαστὸν τὸ λυθῆναι τὴν ἔχουσαν δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη δεδεμένην ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, ἀλλὰ τί πρὸς ἡμᾶς τοὺς τοῖς σειραῖς τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καταδεδεμένους; ὁ δὲ σταυροῦ στέφανος ἐφωταγώγησε μὲν τοὺς ἐν ἀγνωσίᾳ τυφλοὺς, ἔλυσε δὲ πάντας τοὺς ὑπὸ τὰς ἁμαρτίας κατεχομένους, καὶ κόσμον ὅλον ἀνθρώπων ἐλυτρώσατο. — εἰ τότε διὰ τὸ ξύλον τῆς βρώσεως (Ἀδὰμ) ἐξεβλήθησαν ἐκ παραδείσου, ἆρα διὰ τὸ ξύλον Ἰησοῦ νῦν εὐκοπώτερον οἱ πιστεύοντες εἰς παράδεισον οὐκ εἰσελεύσον; εἰ ὁ πρωτόπλαστος ἀπὸ γῆς ἤνελκεν οἰκουμενικὸν θάνατον, ὁ πλάσας αὐτὸν ἀπὸ γῆς ἆρα οὐ φέροι ζωὴν αἰώνιον, αὐτὸς ὢν ἡ ζωή; εἰ Φινεὲς ζηλώσας τὸν αἰσχροποιὸν κατέπαυσε τοῦ θεοῦ τὴν ὀργὴν, Ἰησοῦς οὐκ ἄλλον ἀνελὼν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἀντίλυτρον παραδοὺς, ἆρα τὴν ὀργὴν οὐ λύει τὴν κατ' ἀνθρώπων; μὴ τοίνυν ἐπαισχυνώμεθα τῷ σταυρῷ τοῦ σωτῆρος. — εἴ τις ἀπιστεῖ τῇ δυνάμει τοῦ σταυρωθέντος, ἐξεταζέτω τοὺς δαίμονας.* Hiemit ist noch die Stelle S. 137 zu vergleichen: *ἅτινα λαβὼν εἶπε· τετέλεσται· πεπλήρωται γοῦν τὸ μυστήριον. πεπλήρωται τὰ γεγραμμένα· ἐλύθησαν αἱ ἁμαρτίαι.* Und hierauf folgt die Citation von Hebr. 9, 11 — 14.

Gregor der Große vollends überschreitet schon die Grenze der Wahrheit, wenn er (in evv. lib. II, hom. 37) sagt: Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Soweit kam man durch die Anwendung hyperbolischer Allegorieen, wobei man alles, was im heil. Abendmahle symbolisch dargestellt und sacramentlich angeeignet wird, mit poetischer Emphase in der Handlung gleichsam wieder neu vorgehen ließ. Daß aber selbst bei Gregor die Ausdrucksweise nicht dialektisch zu pressen, daß selbst bei ihm das „gleichsam"

mit hinzudenken ist, lehren schon die folgenden Worte: Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus — nicht Christus also wird neu geopfert, sondern sein einmaliges Leiden wird ihm selber neu vor Augen gerückt — toties nobis ad absolutionem nostram passionem illam reparamus. Und auch diall. IV, 28, wo er ebenfalls von dem „reparare" des Todes Christi redet, fügt er hinzu: qui licet resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen, in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Auch hier kleidet er den Gedanken der subjektiven Aneignung der einmal erworbenen Sühne in das trübe Bild des iterum immolari; daß er aber wirklich nur an eine Aneignung der Sühne denkt, zeigen deutlich die folgenden Worte: Ejus quippe ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur — sofern Christus empfangen und genossen wird, findet also die reparatio seines Todes statt; nicht, sofern er neu geopfert würde — ejus sanguis jam non in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur — das leidenlose Sich-hingeben Christi an die Gläubigen um diesen die Sühne anzueignen ist ein Analogon seiner einstigen leidenden Hingabe für die Welt, um die Sühne zu erwerben. — Quis enim fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora — eine bloße Wiederholung des einmal eingeführten Ausdrucks — ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri.

Ueberblicken wir die bisher betrachtete Reihe von patristischen Stellen, so gewinnen wir das negative Resultat, daß die Lehre von der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi sich noch nicht findet, und dazu das positive, daß durchweg eine Beziehung des h. Abendmahles auf Jesu einmaligen, sühnenden Tod hervortritt. Diese Beziehung, in wie verschiedener Form sie auch ausgesprochen wird, ist doch immer die der memoria, der μνήμη

an Christi einmaligen Tod (eine bloße memoria im Gegensatze zur Wiederholung dieses Todes). Diese ἀνάμνησις oder memoria ist aber nicht eine Erinnerung für den Verstand oder die Phantasie, sondern einerseits (psychologisch betrachtet) für das gläubige Gemüth des Christen, welches dem Herrn für seinen Tod auf's neue Dank sagt, andrerseits (transscendent) für das Gedächtniß Gottes, welcher neu an die durch Christum geschehene Versühnung erinnert, welchem Christi Leiden als Lösegeld neu dargebracht wird. Jedenfalls handelt es sich nach der Lehre aller dieser Väter um eine neue Aneignung und Bestätigung der von Christo erworbenen Gerechtigkeit.

Wie diese neu angeeignet werde — ob durch subjektiven Glauben, welcher durch die Erinnerungszeichen an Jesu Tod nur zu neuer Lebendigkeit entflammt würde, oder ob durch reale Vereinigung mit Christo — ob durch mündliches Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, oder durch eine mit dem Essen und Trinken von Brod und Wein nur gleichzeitige, centrale Vereinigung mit Christo — ferner, ob die neue Bestätigung der in Christo erworbenen Gerechtigkeit die einzige Frucht des Sacramentes sey, oder ob auch heiligende, verklärende Kräfte uns mitgetheilt würden — über diese Fragen besagen die bisherigen Stellen noch nichts. Hierüber müssen wir nun die einzelnen Kirchenväter genauer befragen. Auch hier aber dürfen wir keine wissenschaftlichen Discussionen erwarten. Die Väter haben nicht jene Fragen aufgeworfen, sondern sie wurden von ganz anderen Fragen beschäftigt. Um ihre, nicht wissenschaftlichen, absichtlichen, sondern gelegentlichen und unbestimmteren Aeußerungen über jene Punkte richtig zu verstehen, muß man sich durchaus erst klar machen, von welcher Beziehung des h. Abendmahles ein jeder Kirchenvater an jeder Stelle ausging, welche Frage, welche Aufgabe er sich gestellt hatte. Und da wird uns die bisher gemachte Erfahrung weiter zu statten kommen, daß die Väter in ihrer arglosen Begeisterung manches hyperbolisch und allegorisch auszudrücken pflegten, sodaß wir uns ernstlich hüten müssen, nicht aus einzelnen Ausdrücken und Benennungen ihre Meinung ablei-

ten zu wollen, sondern nur aus vollendeten Sätzen und Urtheilen.

---

§. 15.

Ignatius, Justinus und Irenäus.

Ignatius schreibt im Briefe an die Smyrnäer Cap. 7 von den Doketen: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Sogleich diese Stelle sollte alles mögliche, auch das verschiedenste enthalten. Von Cölln[1]) behauptete, weil Ignatius einmal (Trall. 8) die *πίστις* das Fleisch Christi nenne und die Liebe sein Blut, und an einer andern Stelle (Philad. 5) das Evangelium als *σὰρξ Χριστοῦ* bezeichne, so müsse er auch hier *σὰρξ* symbolisch gebraucht haben. Aber wenn ich einmal das Ev. Joh. das „Herz Christi" genannt habe, folgt denn daraus, daß wenn ich ein andermal von dem Lanzenstich Joh. 19 sage, er habe das Herz Christi getroffen, ich damit meine, der Römer habe ins Evangelium Johannis gestochen?! Schon mein verehrter Lehrer Engelhardt[2]) hat diesen Trugschluß zurückgewiesen. Der Hauptgrund gegen die Möglichkeit eines tropischen Gebrauches von *σὰρξ* liegt wohl darin, daß Ignatius ganz bestimmt von derjenigen *σὰρξ* redet, welche am Kreuz getödtet und dann vom Vater zur Herrlichkeit erweckt ist.

Nur folgere man auch andrerseits nicht zu viel! Ignatius spricht (indirekt, indem er die Gnostiker tadelt) das Urtheil aus, die *εὐχαριστία* sey die *σὰρξ* Christi. Er redet nicht von einer Ver=

---

1) Münscher's Lehrb. der Dogmengeschichte, I, S. 495.

2) Die Lehre vom Abendmahl in den drei ersten Jahrhunderten. In Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. 1842, 1, S. 5.

wandlung des Brodes in den Leib, nicht von einem Ineinander beider, sondern von der εὐχαριςία, der gesammten liturgischen Handlung, von dem Akte der Abendmahlsfeier sagt er, sie sey der geopferte und dann auferweckte Leib Christi. In welchem Sinne sie dies sey, wird uns klar, wenn wir beachten, in welchem Sinne die Doketen dies leugneten. Darüber giebt uns eine späterhin näher zu betrachtende Stelle des Irenäus (adv. haer. 4, 18) erwünschtes Licht, wo die Gnostiker getadelt werden, daß sie Vernichtung des Fleisches lehren, während sie doch zugeben, daß im h. Abendmahl unser Fleisch von Jesu Fleisch zur Unsterblichkeit genährt werde. Ganz von derselben Art können nun die älteren Doketen des Ignatius nicht gewesen seyn, von denen er ja umgekehrt erzählt, daß sie das ganze Sacrament verwarfen. Doch ging der Irrthum bei beiden wohl sicherlich von demselben Punkte aus, nämlich von der bekannten Lehre, daß die Materie an sich schlecht sey. Von da aus mag der ältere, rohere Doketismus consequent, wie zur Behauptung eines Scheinleibes Jesu, so zur Nichtanerkennung des h. Abendmahles fortgeschritten seyn, während die feineren Vermischungen der doketischen Speculation mit dem Christenthum in den späteren gnostischen Systemen die Handlung der Eucharistie, ja selbst die Lehre vom Genuß des Leibes Christi beibehielten, wiewohl sie der letzteren Lehre gewiß eine geheime spiritualistische Deutung werden gegeben haben. Jene älteren Doketen „enthielten sich der Eucharistie", weil sie leugneten, „daß sie „der geopferte und auferweckte Leib Christi sey", und dies — können wir nun hinzufügen — leugneten sie, weil sie überhaupt keinen wirklichen Leib Christi und kein wirkliches Leiden und keine wirkliche Auferstehung dieses Leibes annahmen. Dies aber behauptet im Gegensatze zu ihnen Ignatius, und behauptet auch, daß die Eucharistie der geopferte und auferweckte Leib Christi sey. Was will er mit dieser Redeweise sagen? Etwa, daß Christi Leib im Brode sey? Schwerlich. Um das Wie der Verbindung zwischen Brod und Leib hatte sich der Streit nicht gedreht, sondern darum, ob Jesus einen wahren Leib gehabt, wirklich gelitten habe, wirklich auferweckt sey. Irgend eine Beziehung des h. Abendmahles auf den Tod Christi und irgend eine Beziehung

desselben auf den verklärten Christus muß er haben ausdrücken wollen. Aber welche? das möchte sich aus diesen Worten schwer entscheiden lassen. Jene Worte könnte Ignatius geschrieben haben, auch wenn er Brod und Wein nur für Symbole oder Erinnerungszeichen und die ganze Handlung nur für eine danksagende Erinnerung gehalten hätte; er kann sie aber auch geschrieben haben, wenn er das Wesen der Abendmahlshandlung in ein Empfangen des Opfers Christi und des Geopferten, jetzt verklärten, setzte. Die Worte an sich sind unbestimmt. Wenn er aber (Eph. 20) in den Worten: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐςι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριςῷ διὰ παντός*, die Eucharistie ein Mittel der Unsterblichkeit nennt, so sehen wir wohl, wie er an ein wirkliches Aneignen Christi und aller seiner Gnade, nicht an ein bloßes subjektives Gedächtniß Christi dachte. Nur verwahren wir uns auch hier wieder gegen voreilige Folgerungen. Davon nämlich, daß wir Jesu Leib in unseren Leib empfangen, und daß hiedurch unser Leib mystisch zur Unsterblichkeit umgestaltet werde, (sodaß diese Erlösung des Leibes neben der der Seele als zweites, selbständiges, herginge) sagt Ignatius nichts [3]); ja von der Auferstehung des Leibes

---

3) Auch Smyrn. 7 unmittelbar nach der oben citirten Stelle betrachtet er die Auferstehung nicht als physische Folge der leiblichen Vereinigung mit Christi Leib, und den ew. Tod nicht als Folge des Mangels dieser Vereinigung, sondern sagt: *οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσι· συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾷν ἵνα καὶ ἀναςῶσιν.* Damit stimmt auch die bekannte Stelle Rom. 7, *ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐςιν σὰρξ Χριςοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑςέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐςιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀένναος ζωή.* Hier ist noch ganz besonders merkwürdig, wie mittels desselben *ἐςιν* das einemal der Leib Christi für das Himmelsbrod, das andremal das Blut Christi für die unvergängliche Liebe erklärt wird, (letzteres ohne Zweifel in dem

sagt er überhaupt nichts. Sondern *ἀθανασία* erklärt sich durch die folgenden Worte *ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*, als Gegensatz gegen den geistlichen Tod der Seele. (Vom Leibe konnte Ignatius doch wahrlich nicht sagen, er sterbe nimmer!) Im heil. Abendmahl — sagt er — empfangen wir die Gewißheit, vom Tod erkauft zu seyn, und mit Christo in Lebenseinheit zu stehen. Er redet hier nur von der Gewißheit einer überhaupt vorhandenen Lebenseinheit mit Christo (die Eucharistie ist das *ζῆν ἐν Ἰ. Χ. διὰ παντός*) nicht einmal von der momentanen Erneuerung dieser Gemeinschaft.

Justinus fährt nach der Beschreibung der Abendmahlsfeier in seiner größeren Apologie (Apol. I, 66) also fort: *Ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν Εὐχαριςία — οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα τοῦτο λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριςὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόςολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασι, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν· λάβοντα ἄρτον εὐχαριςήσαντα εἰπεῖν, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τουτέςι τὸ σῶμά μου. καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λάβοντα καὶ εὐχαριςήσαντα εἰπεῖν, τοῦτό ἐςι αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς ἀποδοῦναι.* Engelhardt (a. a. O. p. 6) findet hier den Ausspruch: So wie Jesus durch das Wort, das die Jungfrau befruchtet habe, Fleisch und Blut erhielt, so seyen Brod und Wein durch den *λόγος εὐχῆς* Fleisch und Blut des menschgewordenen Christus. Aber sollte dies der Gedanke Justin's gewesen seyn? Wie konnte

---

Sinn, daß das Blut Christi mit dem Recht auf's ewige Leben auch das Feuer unvergänglicher Liebe uns mittheilt.) Wir lernen hieraus die Unbestimmtheit des ältesten christlichen Sprachgebrauchs recht deutlich kennen.

er zwei so wenig analoge Dinge in Parallele setzen? Eine umgestaltende, wunderbare Wirkung der Consecration auf das Brod, wodurch dies zum Leibe Christi wurde, hätte er allenfalls mit der Wirkung des Geistes auf die Maria oder auf deren Samen vergleichen können. „Wie der Same Maria's, (mußte er etwa sagen) durch Befruchtung mit dem Logos, zum Sohn Gottes wurde, so wird Brod und Wein durch Wirkung der Consecration Christi Leib und Blut." Unmöglich konnte er dagegen sagen: „Wie Christus „durch die Wirkung des Wortes Fleisch und Blut erhielt" — Dachte er sich denn Christum zuvor schon leiblos da (sodaß „Christus" statt „λόγος" stünde) und hernach erst durch einen Akt des Geistes auf Maria verleiblicht? Allein erstlich wäre ja dann der Akt des Geistes auf Maria, nicht auf den λόγος, das Analogon zur wunderbaren Einwirkung auf Brod und Wein gewesen. Zweitens aber wissen wir aus dem 33sten Kapitel derselben Apologie, daß Justinus den λόγος vom heil. Geiste noch gar nicht deutlich unterschieden hat, sondern (gerade wie auch an unserer Stelle) den λόγος selber über die Maria kommen, und dadurch „Christum" erzeugt werden ließ, sodaß also mit „Christus" nicht selbst wieder der präexistirende Logos gemeint seyn kann. Diese ganze Erklärung verwickelt uns also in so vielfache Schwierigkeiten, daß sie wohl kaum zu halten seyn dürfte. Wollte man dennoch annehmen, Justin habe die Absicht gehabt, die Veränderung, wodurch Brod und Wein aus einem κοινὸς ἄρτος zu einer heiligen Speise wird, mit der Menschwerdung Jesu zu vergleichen, so würden wir zugleich eine solche Begriffsverwirrung und Confusion bei ihm zugeben müssen, daß um deß willen diese Stelle alle Bedeutung verlöre. Wir besäßen in ihr nur einen unklaren, momentanen Einfall des Kirchenvaters, nicht aber ein Denkmal der kirchlichen Lehre damaliger Zeit.

So schlimm steht es aber bei weitem nicht. Es ist noch eine andere, sehr einfache Erklärung möglich, welche sich besonders gut an die im vorigen §. betrachteten Stellen des Justinus anschließt. Dort sahen wir, daß er in der großen Apologie die Eucharistie als ein Opfer des Dankes für die Erschaffung und Erlösung beschreibt, daß also Brod und Wein um ihrer natürlichen Beschaffenheit willen

Repräsentanten der Schöpfung, um ihrer Beziehung auf den (einmaligen) Tod Christi willen aber, Symbole der Erlösungsthat sind, welche in ihnen (wenn wir anders recht thaten, an der Stelle dial. c. **Tryph. cap. 116** ff. die Recepta *μέμνηται* beizubehalten) dem Herrn selber neu vor die Augen und vors Gedächtniß gestellt wird. Wie wenn wir hier dieselbe Parallele hätten? Justinus fängt damit an, daß Brod und Wein nicht gewöhnliches Brod und Wein sey. Was ist es denn mehr? So wie Christus, fleischgewordεn durch Gottes Logos, Fleisch und Blut hatte zu unserer Erlösung — so wie er also nicht bloß eine Creatur war, sondern eine in Folge besonderer Hervorrufung gezeugte Creatur; nicht bloß Fleisch und Blut hatte, sondern beides zum Zweck der Erlösung empfangen hatte — so ist die Speise des heil. Abendmahles, gesegnet durch das von ihm eingesetzte Wort der Consecration, auch nicht bloß creatürliches Brod, sondern sein Fleisch und Blut; es hat nicht bloß Beziehung als Dankopfer für die Schöpfung, sondern hat auch Beziehung als Symbol der Erlösungsthat — denn so sind wir zunächst geneigt, nach Analogie der obigen Stelle fortzufahren. Doch ist der Sinn nicht dahin zu restringiren, wie schon aus dem Zusatz *ἐξ ἧς αἷμα κλ.* erhellet, eben so wenig ist aber an eine Verwandlung des Brodes oder an sonst irgend eine bestimmte Theorie zu denken. Daß Brod und Wein nicht bloß irdische Nahrungsmittel des irdischen Leibes, sondern heilige Speisen sind, die zur Erlösung im Verhältniß stehen, das will er sagen. Und um dies auszudrücken, wiederholt er einfach das in den Einsetzungsworten enthaltene Urtheil, welches mithin hier in dieser Wiederholung ebenso vieldeutig und ebenso reich ist, als die Einsetzungsworte selbst, und womit Justin sicherlich eben so gut die Beziehung der Eucharistie auf Jesu Tod, als die Beziehung auf die Lebensgemeinschaft mit Jesu hat ausdrücken wollen. Jene zieht sich durch seine ganze Theorie hauptsächlich durch; daß in Brod und Wein als in Symbolen der am Kreuz geopferte Christus dem Herrn vor Augen gestellt wird, sagt er im Dialog mit Tryphon. Diese, die Beziehung auf die Lebensgemeinschaft, liegt hauptsächlich in dem Satze *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν.*

Auch dieser Satz sollte alles mögliche enthalten. Erst wollte man gar die Transsubstantiationstheorie aus den Worten herauslesen. Man wird dann wohl ein τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ αἵματος hinter μεταβολὴν suppliren müssen, und mit Hinzufügung etlicher weiteren Paranthesen übersetzen: „womit unser Fleisch und Blut genährt „werden, und zwar (nicht mit Brod und Wein, sondern) in Gemäßheit der an Brod und Wein geschehenen Verwandlung (mit „Fleisch und Blut Christi).“ Wenn man zur Uebersetzung noch diese Parenthesen beifügt, so wird alles klar. Dann ist die Transsubstantiationslehre auch Hiob 9, 11 enthalten, und überhaupt überall. — Von einer Verwandlung, die an Brod und Wein vor sich ginge, redet aber Justinus gar nicht, und Münscher hat also vollständig Unrecht, wenn er [4]) hier die Keime der nachherigen Verwandlungslehre findet. Aber auch davon lese ich nichts, daß „Brod und „Wein durch den Uebergang in unser Fleisch und Blut „unser Fleisch und Blut nähren“ [5]); gegen diese Erklärung des κατὰ möchte schon von Seiten der Grammatik Einsprache geschehen; auch sehe ich nicht ein, weshalb Justinus den ganzen Relativsatz sollte geschrieben haben. Alle Nahrung wird nährend durch Assimilation; warum mußte dies vom Brod und Wein des Sacraments so besonders hinzugefügt werden, als sey es ein unterscheidendes Merkmal des sacramentlichen Brodes und Weines? Vielmehr scheint mir die Absicht des Vaters die gewesen zu seyn, durch ἐξ ἧς κλ. sowie durch εὐχαριστηθεῖσα diese τροφὴ, von welcher er sagen wollte, daß sie der Leib und das Blut des Herrn sey, im voraus als eine von aller andern τροφή verschiedene zu bezeichnen, ebenso wie er Jesum, noch ehe er von der σωτηρία sprach, schon als übernatürlich gezeugt ankündigte. „So wie Jesus“ sagt er, „übernatürlich gezeugt, sein creatürliches Fleisch zum Behuf der Erlösung „hatte, so ist diese durch Gebet geweihte, eucharistische Speise, wo-

---

4) Lehrb. der Dogmengesch. I, §. 104.

5) Engelhardt a. a. O. p. 6.

„mit wir gemäß der Umwandlung der Schöpfung ge„nährt werden, der Leib und Blut Christi, (eine übercrea„türliche, auf den Erlöser bezügliche Speise)". Unter μεταβολή glaube ich also weder die Verwandlung von Brod und Wein in Fleisch und Blut Christi, noch in unser Fleisch und Blut verstehen zu dürfen, sondern die welthistorische, allgemeine Thatsache der Umgestaltung des creatürlichen in's geheiligte, erlöste. Justinus sagt dann ganz einfach, daß das Brod und der Wein im Sacramente unser Fleisch und Blut nicht κατὰ κτίσιν nähren, sondern gemäß der μεταβολή, gemäß der Erlösung. Er giebt den Zweck an, wozu dies sacramentliche Brod gegessen wird. Es ist zu mündlicher Nahrung des Leibes gegeben nicht in dem Sinne, daß dies der letzte Zweck dabei wäre, sondern in dem Sinne, daß dieser ganze Akt erst als Akt der Erlösung eine Bedeutung gewinnt. Beides also findet statt: a) unser Leib wird genährt mit Brod und Wein b) aber das ist nur Analogie deß entsprechenden, was auf Seiten des Reiches der Erlösung stattfindet. So lakonisch dieser Gedanke angedeutet ist, so kurz Justin darauf hindeutet, daß er nur im allgemeinen den Zweck und die Bedeutung dieses Essens als eine geistliche, nicht fleischliche, beschreibt, so liegt darin doch soviel: Justinus betrachtet die Eucharistie nicht bloß als Dankopfer für die Schöpfung und Erlösung, sondern auch als Speise der Schöpfung und Erlösung. Nicht bloß geht dem Dank für die Erschaffung aller Dinge der für die Erlösung zur Seite, sondern ebenso tritt auch dem creatürlichen Genährtwerden für das irdische Leben ein soteriologisches Genährtwerden für das neue Leben zur Seite. Näheres aber enthält Justinus nicht. Bei diesen Grundideen müssen wir uns bescheiden.

Irenäus sagt (c. haer. IV, 17, 5), daß alle jüdischen Opfer abgeschafft seyen, und Jesus allein das aus creatürlichem Brod und Wein bestehende Abendmahl zur neutestamentlichen oblatio eingesetzt habe, welche die Gemeinde Gotte als primitias suorum munerum in novo testamento darbringe. Es ist die bekannte Idee, daß die Eucharistie ein Dankopfer für die durch Christum erlöste Schöpfung

ist. Im 18ten Kapitel kömmt er, gegen den Doketismus polemisirend, abermals auf das heil. Abendmahl zu reden, und beweist den Satz (IV, 18, 4) daß der Herr und nicht der Demiurg die Welt geschaffen habe, zuerst daraus, daß ja sonst das creatürliche Brod unrein und unwürdig gewesen wäre, der Leib Christi zu seyn. Quomodo autem constabit eis, eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis ejus [supple: calicem esse] si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant. Hier begegnen wir jenem altbekannten, aus den Einsetzungsworten entnommenen Urtheil, woraus sich nichts bestimmtes folgern läßt über die Art, wie und wiefern das Brod der Leib Christi sey.

Näheres finden wir aber sogleich in dem unmittelbar folgenden Abschnitte (IV, 18, 5), welcher uns überdies in Joh. Damasc. Parall. griechisch erhalten ist. Er kämpft gegen die doketische Lehre, daß alles Fleisch, auch unsre Leiber einst vernichtet werden würden, und widerlegt diese Ansicht daraus, daß im heil. Abendmahl nach Christi Worten unsre Leiber zur Unsterblichkeit genährt würden. *Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν, ἢ τὸ προςφέρειν τὰ εἰρημένα* (die Eucharistie) *παραιτείσθωσαν· ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριςίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριςία βεβαιοῖ τὴν γνώμην.* Er lehrt, daß der Leib durch die Eucharistie Unsterblichkeit empfange. Nicht bloß, wie Ignatius, daß die Seele Gewißheit der Befreiung vom ewigen Tode empfange, sondern daß auch der Leib zur Auferstehung vom leiblichen Tode genährt werde. Man könnte dies immer noch auf zweierlei Art sich denken, entweder so, daß Christi gekreuzigter Leib und vergossenes Blut, also das Faktum des Todes Christi, dem Gläubigen das Recht der Auferstehung des Leibes erworben hätten, und man im heil. Abendmahl durch die Lebenseinheit, in die man mit Christo tritt, die Gewißheit dieses Rechtes empfinge, oder, daß der Christ Christi (verklärten) Leib und Blut in seinen Leib empfängt, und dieser dadurch Kraft

der Auferstehung empfängt [6]). Für die erstere Erklärung sprechen aber entschieden die folgenden Worte.

Προςφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, heißt es hier zuerst, *ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος.* Im Joh. Damasc. steht vor *καὶ ὁμολογοῦντες* ein Komma, und nach *καὶ πνεύματος* folgt noch *ἔγερσιν.* Der alte lateinische Uebersetzer las *ἔγερσιν* nicht; er schreibt: offerimus enim ei, quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Diese Lesart, obwohl schwieriger, ist gewiß die richtige. Wie *ἔγερσιν* in den Text kommen konnte, um den Gedanken plan zu machen, ist sehr begreiflich; geht ja doch die Erwähnung der Auferstehung kurz vorher. Aber wenn *ἔγερσιν* im Texte steht, werden die Worte *κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες* zu einem matten, platten, ungehörigen Zwischengliede. Was soll hier die Erwähnung, daß beim heil. Abendmahl zur Eintracht ermahnt werde?! Nach richtiger Lesart ist der Gedanke der: Wir bringen dem Herrn das dar, was er selbst (nicht der Demiurg) geschaffen hat, und verkünden und bekennen somit die Einheit zwischen Geist und Leib (im Gegensatze zu dem von den Dualisten behaupteten Zwiespalt zwischen dem göttlichen Geist und der demiurgischen Materie.) In diesen Worten wiederholt also Irenäus bloß den Gedanken von **IV**, 18, 3. — Nun fährt er fort: *ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν* [*ἐπίκλησιν*] *τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐςὶν, ἀλλ' εὐχαριςία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεςηκυῖα, ἐπιγείου καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριςίας, μηκέτι εἰσὶ φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναςάσεως ἔχοντα.* Blicken wir noch einmal auf den bisherigen Gedankengang zurück. „Ihr behauptet die einstige Vernichtung unserer „Leiber. Aber diese Leiber erhalten ja durch Christi Leib und Blut

---

6) Weder Semler (hist. Einl. zu Baumgartens Untersuch. Bd. 2, p. 108) noch Thiersch (in Rudelb. u. Guerickes Zeitschr. 1841, 4, p. 40 ff.) haben sich dies Dilemma völlig klar gemacht.

„Lebenskraft. Eurer Lehre steht das Wesen des heil. Abendmahles „entgegen, unsere unterstützt es. Wir, indem wir creatürliches Brod „als Opfer darbringen, bekennen hiemit, daß Geist und Leib nicht „in unlöslichem, dualistischen Conflikte stehen.“ „Denn“ fährt er nun fort, „so wie das creatürliche materielle Brod nicht schlechtes, der „Vernichtung geweihtes Brod ist, sondern durch die ἐπίκλησις (durch „das Gebet, womit wir es darbringen) geheiligt und zu einer εὐ- „χαριστία (Dankopfer) wird, wo materielles und himmlisches eng „verbunden sind, ebensogut sind unsre Leiber nicht eine schlechte, der „Vernichtung geweihte Materie, sondern erhalten durch die Eucharistie „(durch die Theilnahme am Sacramente des Versöhnungstodes Christi) „Hoffnung der dereinstigen Auferstehung.“ Von einem Hinzukommen des verklärten Leibes Christi zum Brode, ja selbst vom Eingehn einer neuen Kraft in's Brod, lesen wir nichts. Er sagt nicht: weil in Folge der ἐπίκλησις Brod und Wein zum Leib und Blut Christi werden, so werden unsere Leiber durch den Genuß dieses Fleisches und Blutes Christi unsterblich. Sondern er will den vorangehenden Satz beweisen, daß die Abendmahlshandlung ein Bekenntniß der von den Doketen geleugneten Einheit von Geist und Leib sey. Und das beweist er dadurch, daß er sagt: wenn im Abendmahle das irdische Brod zum Dankopfer geheiligt zu werden vermöge, so müsse auch der irdische Menschenleib geheiligt und zum Tempel des Geistes geweiht zu werden vermögen, und im Abendmahle empfange man ja wirklich die Hoffnung der einstigen Erweckung. Das also sagt er, daß beidemale — bei der Weihung des Brodes zur Eucharistie, und bei der Mittheilung der Hoffnung der Auferstehung — eine Einigung von Leiblichem und Geist, von Materie und heiligem Wort, stattfinde, und daß die Materie durch letzteres für heilig erklärt werde.

Ich weiß, daß man mir nun die Stelle c. haer. V, 2, 2—3 entgegengehalten wird, wo allerdings nicht bloß, wie an der vorigen, von dem Empfang eines Anrechts auf künftige Auferstehung die Rede ist, sondern von einer innigen Mittheilung Christi an uns, „so daß wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen werden“ (nach Eph. 5, 30). Dennoch findet ein Wi-

derspruch zwischen dieser Stelle und meiner Erklärung der vorigen nicht im entferntesten Statt.

Auch hier nämlich polemisirt Irenäus gegen Gnostiker, welche den Demiurgen und den Vater Jesu Christi trennen, und den Satz aufstellen: **Deum in aliena venisse** (Gottes Sohn sey in die Materie als in ein ihm fremdes Gebiet hereingekommen) und die deshalb **carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis.** „Ist aber", sagt Irenäus, „das Fleisch an sich schlecht, so konnte uns Jesus „nicht mit seinem Blute (welches ja eng zum Leib und zum Fleische „gehört) erkaufen, und dann giebt es auch keine Gemeinschaft seines „Leibes und Blutes im Abendmahl." **Si autem** (lauten die Worte) **non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis, quem frangimus, communicatio corporis ejus est. Sanguis enim** (hier wird der oben von mir in Klammern sogleich beigefügte Lehnsatz nachgetragen) **non est nisi a venis et carnibus etc.** Es ist klar, daß hier unter der **communicatio corporis et sanguinis Christi** dem Contexte nach wieder die Theilnahme an dem durch seinen gebrochenen Leib, sein vergossenes Blut gestifteten Bunde der Versöhnung gemeint ist, wie ja Irenäus unmittelbar hernach abschließt: **Sanguine suo redemit nos, quemadmodum et apostolus ejus ait** (Col. 1, 14).

Hierauf folgen die Worte: *Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμεν, καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, καὶ τὴν κτίσιν ἡμῖν αὐτὸς παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων καθὼς βούλεται· τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα.* Von den beiden Relativsätzen abgesehen, ist der einfache Sinn dieser, daß, weil wir Christi Glieder sind, wir aber am Leben erhalten werden durch creatürliche Nahrung, Sonnenschein, Regen u. s. w., Christus deshalb auch creatürliche Dinge seinen Leib und sein Blut nannte, und zu den Elementen seines Sacramentes erhob. Kein anderer Gedanke, als an der obigen Stelle! Wie Brod und Wein

der Leib und das Blut Christi werden, ist in den bisherigen Worten noch nicht gesagt, sondern nur darauf liegt der Nachdruck, daß Dinge aus der *κτίσις* gewürdigt sind zu Elementen der *εὐχαριστία*. – Hienach halte ich's für das natürlichste, die Relativa in den beiden Relativsätzen nicht auf *αἷμα* und *σῶμα*, sondern auf *ποτήριον* und *ἄρτος* zu beziehen. Mit Nachdruck fügt dann Irenäus hinzu, daß Jesus dasselbe erschaffene Brod, durch das dieser unser Leib genährt wird, zu seinem Sacrament erwählt habe (und ebenso beim Kelch.) Sollte diese Beziehung der Wortstellung wegen als zu hart erscheinen, und will man die Relativa auf *σῶμα* und *αἷμα* beziehen, so enthalten dann beide Relativsätze ein neues Urtheil. Irenäus sagt dann erstlich, Jesus habe das irdische creatürliche Brod für „seinen Leib" erklärt, und zweitens, dieser „Leib Christi" sey zu leiblichem Essen bestimmt. Daß man auch hier noch nicht auf eine bestimmte Theorie über die Vereinigung von Brod und Leib Christi schließen darf, ist sonnenklar, und wird durch eine später zu betrachtende Stelle des Irenäus über allen Zweifel erhoben werden. Er nennt das Brod „Christi Leib", indem er sich an die Form der Einsetzungsworte anschließt, und von diesem heiligen Brode sagt er, es sey zur leiblichen Speise bestimmt, und schließt von da auf die Fähigkeit der Leiblichkeit, geheiligt zu werden.

Wie er sich das heilige Brod als Leib Christi denke, sagt er in den folgenden Worten (V, 2, 3). *Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον, καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ (ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις) πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;* Hier wird die Schlußfolgerung aus dem vorigen wiederholt. „Kömmt „zu dem creatürlichen Brod und Wein das Wort Gottes hinzu, so= „daß die Eucharistie, nämlich der „Leib Christi", daraus wird — diese „aber wird ja leiblich gegessen — so folgt, daß auch das Fleisch der „Gabe Gottes, nämlich des Lebens, theilhaftig zu werden fähig ist." Dies Fleisch nennt er „genährt vom Leib und Blut Christi",

und ein „Glied an Christo", und beruft sich dafür hernach auf Eph. 5, 30. Irenäus ist also entschieden der Meinung, daß wir durch den Genuß des Brodes und Weines, welcher durch Hinzukommen des λόγος τοῦ ϑεοῦ zur Eucharistie, zum Leib und Blut Christi wird, mit Christo real vereinigt werden, sodaß selbst unser Leib ein Glied an Christo und des ewigen Lebens (der Hoffnung auf Auferstehung) theilhaftig wird.

Aber auch hier ist wieder ein Dilemma vorhanden. Der Satz: „Brod und Wein wird durch das Hinzukommen des Wortes Gottes „Leib und Blut Christi" kann zweierlei Sinn haben. Es ist zwar ohne Frage, daß unter dem λόγος τοῦ ϑεοῦ hier nicht der Logos Joh. 1, 1 zu verstehen ist [7]), sondern das Wort Gottes, nämlich die ἐπίκλησις, das die Einsetzungsworte enthaltende Consecrationsgebet [8]). Aber dennoch kann jenes Urtheil zweierlei Sinn haben. Es kann entweder analog seyn dem Urtheil: Das Feuer wird durch das Hinzukommen einer Verabredung zum Fanal — oder dem Urtheil: Das Holz wird durch Hinzukommen der Flamme zur Asche. Im ersteren Falle enthält das Urtheil die bloße Analysis einer Definition; unter „Leib Christi" hat man sich ein durch Gebet und Beziehung auf Jesu Tod geweihtes Brod zu denken, wie unter dem Fanal ein in Folge bestimmter Verabredung angezündetes Feuer. Im andern Fall ist das Urtheil synthetisch; „die Flamme" ist nicht die zum proxim. gen. Holz hinzukommende differ. specif., sodaß gesagt würde: „unter Asche habe man sich ein Holz, woran eine Flamme „sey, zu denken"; sondern die Flamme ist hier eine neben dem Holze real vorhandene, auf dasselbe einwirkende Ursache, welche aus dem Holze etwas anderes macht, nämlich Asche. Erklären wir die

---

7) Sollte Irenäus haben sagen wollen, der Logos, wie er einmal menschliche Natur und Fleisch angezogen habe, ziehe jetzt aufs neue Brod und Wein als Leiblichkeit an, werde darin aufs neue σάρξ —? Gewiß nicht. Nicht der Logos, sondern der menschgewordene Logos, Christus, hat im h. Abendmahl seine Stelle.

8) Vgl. auch Engelhardt a. a. O. S. 9.

Worte des Irenäus dem analog, so ist das Wort der ἐπίκλησις dann eine Ursache, welche auf das Brod einwirkt, und aus demselben den „Leib Christi" im eigentlichen Sinne macht, oder das Brod in denselben verwandelt.

Im letzteren Falle geht der Leib Christi im Brode durch unsern Mund in unsern Leib. Im Falle dagegen die erstere Erklärung richtig ist, heißt das Brod „Leib Christi" als Symbol des gebrochenen Leibes Christi, und setzt nur mittelbar durch das ihm beigegebene Wort der Verheißung uns in die Gemeinschaft mit Christo, deren Pfand und Wahrzeichen es ist.

Für diese Erklärung entscheiden die folgenden Worte: *καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τοῦ ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθεὶς, πολλοστὸς ἐγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, τοῦ συνέχοντος τὰ πάντα· ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων, καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμεθα, καὶ τέθεντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ, ἀναστήσεται τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου.* Es wird hier eine symbolische, allegorische Beziehung zwischen Brod und Wein und unsern Leibern ausgeführt. Die Analogie beider besteht darin, daß Korn und Rebe, in die Erde gepflanzt, verwesen, um dann durch Gottes Kraft und Geist neu erweckt zu werden, und ebenso wir, die wir die durch Gottes Wort geheiligte Frucht von Korn und Rebe leiblich essen, verwesen sollen, um einst durch Gottes Wort auferweckt zu werden. Nicht das gegessene und getrunkene Abendmahl wird uns Leben geben, sondern Gottes Wort, die Verheißung. Im h. Abendmahl empfangen wir nur ein Analogon unserer einstigen Auferstehung und somit ein Pfand derselben, eine neue Bestätigung daß wir Glieder Christi sind und an der Hoffnung der Auferstehung Theil haben.

Also dürfen wir uns durch den stets wiederkehrenden Sprachgebrauch, wonach Irenäus Brod und Wein „Leib und Blut Christi"

nennt, nicht irre führen lassen. Er thut dies, dem liturgischen Usus folgend, und wenn er sagt, unser Fleisch habe Hoffnung auf Auferstehung, weil es vom „Leib Christi" genährt werde, so heißt dies soviel als: weil es das Brod und den Wein des h. Abendmahls genieße. Dies ist ihm ein Symbol der Auferstehung, ja ein Unterpfand derselben, und eine faktische Bestätigung des Rechtes auf Auferstehung, welches uns durch den im Abendmahl gefeierten Tod Jesu erworben ist. Das dürfen wir nie aus den Augen setzen, daß die Betrachtung der Eucharistie als eines Dankopfers für Jesu Tod im Anfang bei weitem die überwiegende war, und die Idee eines Vereinigtwerdens mit Christo zurücktrat.

Hätte Irenäus jene Lehre, daß in Folge der ἐπίκλησις Brod und Wein zu Jesu Leib und Blut im eigentlichen Sinn werde, und so, mündlich gegessen, in unsere Leiber eingehe und diese unmittelbar unsterblich mache, im Sinne gehabt und für wahr gehalten, so bedurfte er ja dann seiner ganzen Beweisführung nicht. Er konnte ja dann seine Gegner mit zwei Worten schlagen. Er brauchte nur zu sagen: Wie kann die Materie zur Vernichtung bestimmt seyn, da sich doch Jesu Leib mit ihr verbindet, oder: da sie doch der Logos in Jesu Leib verwandelt. Da er von diesem alsdann so naheliegenden Schlusse keinen Gebrauch macht, sondern die Zwischenglieder einschiebt, daß das Wort Gottes zum Brod hinzukomme, dieser „Leib Christi" gegessen werde, und uns dadurch die ἐλπίς der einstigen Auferstehung mitgetheilt werde, so folgt, daß Irenäus jene Voraussetzung nicht getheilt haben wird. —

Der Nerv dieser ganzen hier gegebenen Erklärung beruht sichtlich darauf, daß bei der wiederkehrenden Redensart „unser Fleisch werde durch Christi Leib und Blut genährt", unsrer Meinung nach unter Christi Leib und Blut nicht Jesu substantieller verklärter Leib zu verstehen ist, sondern das Brod und der Wein der Eucharistie, welche, sofern sie durch die ἐπίκλησις, den λόγος τοῦ θεοῦ, geheiligt sind, von Irenäus nach dem bekannten Sprachgebrauch mit dem Namen „Leib und Blut Christi" bezeichnet werden. Es ist dies derselbe Sprachgebrauch, welcher uns in jenen Redensarten begegnet, wo davon die Rede ist, daß die Gemeinde

den Leib Christi Gotte darbringe. Dort lehren uns anderweitige Stellen, daß das Brod als Symbol des gebrochenen Leibes Christi selbst „Leib Christi" genannt wird, ohne daß an ein Darbringen des wirklichen substantiellen Leibes Christi gedacht werden dürfte. So ist hier von einem *τρέφεσθαι* durch den „Leib Christi" die Rede, worunter auch nur dessen Symbole zu verstehen sind.

Ist diese Annahme nicht doch allzukühn? Weil „Christi Leib" einmal soviel heißt, als Symbol des Leibes Christi, muß es darum immer so heißen? Haben wir nicht etwa bloß die Möglichkeit der oben gegebenen Erklärung erwiesen, sind dagegen die Nothwendigkeit derselben schuldig geblieben? — Nicht doch, schon die symbolische Vergleichung von Rebe und Korn mit unserm Leibe — schon die Zurückführung der einstigen Auferweckung auf ein künftiges Gotteswort, nicht auf ein jetziges Essen des Leibes Christi, als auf ihre Ursache, spricht für unsere Erklärung. Wer aber doch noch zweifeln sollte, ob nicht der natürliche Wortlaut jener Stellen alle Argumentationen als künstliche hinter sich ließe, wer doch noch meinen sollte, Irenäus verstehe in der Redensart *ἡ σὰρξ ἡμῶν ἐκ τοῦ σώματος Χριστοῦ τρέφεται,* unter dem *σῶμα Χριστοῦ* den wirklichen Leib Christi, den verweisen wir zur Hebung jeglichen auch des letzten Zweifels auf ein höchst wichtiges jedoch noch ganz unbeachtetes Fragment (**Irenaei fragm. anecd. ed. Pfaff. Hagae comit. 1715. — Fragm. 2**) wo aus Maleachi 1, 11 die Nothwendigkeit abgeleitet wird, Opfer zu bringen. Diese, sagt er, bestünden in Gebet, und seyen geistige, nicht fleischliche Opfer. *Διότι,* fährt er fort, *καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἐστι σαρκικὴ ἀλλὰ πνευματικὴ, καὶ ἐν τούτῳ καθαρά. Προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφύσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν* (hier Brod und Wein als Dankopfer für die Schöpfung) *καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλάβοντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν.* Unmittelbar nachdem er

hier — ganz wie in den obigen Stellen! — von dem ἀποφαίνειν (cf. oben ὁμολογεῖν, διαβεβαιοῦν) des Brodes als des „Leibes Christi" gesprochen hat, sagt er dennoch mit dürren Worten, wer an diesen „Antitypen" Theil habe, empfange Vergebung der Sünden und ewiges Leben.

Von einer Verbindung des verklärten Leibes und Blutes Christi und Brod und Wein, von einem mündlichen Genusse des Leibes und Blutes Christi, von einem Eingehen desselben in unsern Leib, um diesen unsterblich zu machen, weiß also Irenäus nichts. Brod und Wein sind ihm, wie dem Ignatius und Justinus, erstlich Repräsentanten aller natürlich erschaffenen Dinge, dargebracht als Opfer für die Schöpfung; sodann, indem die ἐπίκλησις, das weihende Gebet hinzutritt, werden Brod und Wein zur „Eucharistie" oder zum „Leib und Blut Christi", d. h. zu Symbolen, wodurch Gott an Jesu Tod mit Danksagung neu erinnert, und durch deren mündlichen Genuß der Christ seiner Einheit mit Christo dem Versöhner, und seines Anrechts auf ewiges Leben und einstige Auferstehung neu gewiß wird.

Zum Schlusse verdient es noch bemerkt zu werden, wie weit verbreitet der von Brod und Wein des h. Abendmahles gebrauchte Ausdruck ἀντίτυπα im christlichen Alterthum war. In den apostolischen Constitutionen findet er sich mehrmals. V, 14 erzählen die Apostel: παραδοὺς δὲ ἡμῖν τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος. VI, 30: καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ἡμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις VII, 25: ἔτι εὐχαριστοῦμεν· πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον. Nun sind bekanntlich die sechs ersten Bücher der apost. Constitutionen gegen Ende des dritten Jahrhunderts, also fast ein Jahrhundert nach des Irenäus Tode, geschrieben, und zwar nach Rothe's sehr plausibler Ansicht [9]) von

---

9) Die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung, Bd. 1, S. 541 ff.

einer ebionitisch-essenischen Richtung. Ein Einfluß des Irenäus auf diese Kreise ist nicht denkbar, noch weniger umgekehrt. Also von Asien bis Gallien ist jene Ausdrucksweise verbreitet. Und in einer bei Arnauld [10]) citirten Stelle, bedient sich ihrer auch Gregor von Nazianz, indem er von seiner Schwester erzählt, sie haben ihre Thränen mit den *ἀντιτύποις* des Leibes und Blutes Christi gemischt.

Diese begriffliche Bezeichnungsart der Abendmahlselemente ging also neben der bildlichen, vom Cultus entnommenen, her, und erhielt sich lange neben ihr. Ein neuer Beweis, daß wir auf den bloßen Namen *σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου* keine unvorsichtigen Schlüsse bauen dürfen.

---

§. 16.

Die Alexandriner: Clemens und Origenes.

Die beiden berühmtesten Theologen der alexandrinischen Schule sind für die Entwicklung der Abendmahlslehre insofern freilich wichtig, als sie die ersten waren, welche dieselbe ihrer Unmittelbarkeit entnahmen und zum Gegenstande reflektirender Forschungen machten. Allein diese ihre Bedeutung wird wieder aufgehoben durch die Subjektivität, welche wie in ihrem ganzen System so auch in diesem Theile desselben herrscht, und worin sie von der ganzen sonstigen kirchlichen Entwicklung sich isolirt haben.

Die Willkühr der allegorischen Interpretation bildet bei Clemens und Origenes die Basis. Man sieht, beiläufig bemerkt, hiebei den großen Unterschied zwischen der motivirten Annahme eines tropischen Gebrauchs von *ἐςιν* und der allegorischen Interpretation. Nach letzterer, wie sie bei Clemens erscheint, bedeutet Christi Leib den Logos, sein Blut den heil. Geist, denn es giebt zweierlei Blut, irdisches und himmlisches. Christi Blut trinken aber

---

10) La perpétuité etc. p. 639.

heißt, von Christo unvergängliches Wesen empfangen durch seinen Geist. Die Mischung des Wassers mit Wein ist nämlich ein Symbol der Vereinigung des gläubigen Menschen mit dem Geiste Christi, welche uns an Leib und Seele heiligt. Paed. II, 2 p. 151. *Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐςιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέςιν ᾧ κεχρίσμεθα· καὶ τοῦτεςι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός· ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν εἰς πίςιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα* [1]) *ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, πότου δὲ καὶ λόγου* — das Zusammenkommen der inneren Geisteswirkung mit der Mischung und dem Genuß der äußeren Zeichen — *εὐχαριςία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ, ἧς οἱ κατὰ πίςιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιρνάντος μυςικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ Λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ* (denn der heil. Geist wird wirklich der von ihm regierten menschlichen Seele angeeignet, und die menschliche Leiblichkeit dem Logos — so denkt sich Clemens die Heiligung von Seele und Leib, daß die Seele vom heil. Geist erfüllt und gestärkt wird, der Leib in Dienst des Logos tritt.) Brod und Wein sind Symbole der Geistesmittheilung, (Paed. I, p. 156. *μυςικὸν σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν·* p. 158. *καὶ ηὐλόγησεν τὸν οἶνον, εἰπών. Λάβετε, πίετε, τοῦτό μού ἐςι τὸ*

---

1) Münscher Handb. II, 387 und Cölln Münschers Lehrb. I, 494 lesen *πότον* statt *πίςιν*. Eine unnöthige Conjektur, welche überdies gar kein passendes Resultat giebt. Der Sinn ist der, daß die sichtbaren Elemente da sind, den (subj.) Glauben zu stärken, daß aber die innere (obj.) Wirkung, nämlich die Heiligung Leibes und der Seele, nicht im mündlichen Essen, sondern in der (gleichzeitigen?) Mittheilung des Geistes Christi ihren Grund hat.

αἷμα· αἷμα τῆς ἀμπέλου, τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα), aber auch Pfänder derselben, sofern diese an den Empfang jener geknüpft ist, also daß mit der äußern Feier die innere Gnadenwirkung verknüpft ist, und somit Brod und Wein die Kraft haben, jene Geisteswirkung zu veranlassen. (Excerpt. Theod. in Clem. opp. p. 988. ὁ ἄρτος δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται.)

Wenn Clemens Brod und Wein für Zeichen und Pfänder hält, an deren Empfang die innere Vereinigung mit dem Herrn gebunden sey, und wenn er die Heiligung des Leibes ausgehen läßt von der Seele, und sie nicht als ein zweites losgerissenes magisches neben jener betrachtet, so unterscheidet er sich in beidem noch nicht von den übrigen Kirchenvätern. Auch wenn er in der Mischung des Wassers mit dem Wein das Symbol unserer Vereinigung mit Christo sieht, anstatt im Trinken des Weines, so theilt er nur den auch von Cyprian begangenen Fehler. Darin aber weicht er von der kirchlichen Theologie ebenso wie von der Schriftwahrheit ab, daß er unter dem Leib und Blut Christi nicht den in Jesu Tod geschlossenen Bund, nicht unsere reale Einheit mit der Person Christi, versteht, sondern, willkührlich allegorisirend, den Logos und den heil. Geist, sodaß göttliche und menschliche Natur Christi zerrissen werden, und die letztere ganz aus dem Spiele bleibt. Es zeigt sich in dieser Ansicht ganz das gnostisirende seines Systems.

Versteht Clemens unter dem Leib und Blut Christi den Logos und den heil. Geist, so geht Origenes in seiner allegorischen Interpretation vollends so weit, daß er nur das Wort Gottes darunter verstanden wissen will, mit welchem unser Gemüth, unser Geist, gespeist werde. So redet er in seinem Comm. zu Matth. 11, 14 (siehe in Thomasius, Origenes, pag. 263.) Panis iste, quem Deus Verbum corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo verbo procedens et panis de pane coelesti. So auch opp. III, pag. 898. Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus my-

sterio fuerat panis ille frangendus. Nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cujus mysterio potus ille fuerat effundendus. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis, quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor. — Panis est verbum justitiae, quam manducantes animae nutriuntur; potus autem est verbum agnitionis Christi. Dann geht er in der allegorischen Exegese so weit, daß er unter dem Leib Christi das alttestamentliche, unter dem Blute das neutestamentliche Gotteswort versteht. — Es ist also nicht das Brod und der Wein, noch der Genuß von beidem, welcher einen Segen gewährt, sondern nur der Glaube. Die Ansicht, daß das heil. Abendmahl selber einen Segen wirke, verwirft Origenes (in Matth. XI, 14, opp. III, p. 498) als die Meinung der *ἀκεραιότεροι* mit Berufung auf Matth. 15, 11, und mit Berufung darauf, daß ja sonst auch der Unwürdig-essende einen Segen empfangen würde, was doch undenkbar sey (*οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως* — das durch die *ἐπίκλησις* geheiligte Brod u. s. w. — *οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον· εἰ γὰρ τοῦτο, ἡγίαζε γὰρ ἂν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ Κυρίου κλ.*) Man würde Unrecht thun, aus dieser Stelle auf die Ansicht zu schließen, daß nur der Gläubige Christi Leib empfinge. Würde Origenes einen Empfang des Leibes Christi überhaupt lehren, so wären von diesem Empfang durch obige Worte die Unwürdiggenießenden nicht ausgeschlossen, sondern nur vom Segen des Empfangs. Aber noch mehr würde man Unrecht thun, aus obigen Worten zu folgern, daß Origenes einen Empfang des Leibes und Blutes Christi von Seiten der Unwürdigen gelehrt und nur den gesegneten Empfang geleugnet habe. Denn wir wissen aus den oben angeführten Stellen, daß nach Origenes selbst der Gläubige nicht Christum empfängt, sondern nur Christi Wort. Brod und Wein sind bloße Symbole (*εἰ δὲ πᾶν τὸ εἰςπορευόμενον εἰς τὸ ςόμα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς*

ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίςεως, ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἴτιον δια βλέψεως, ὁρῶντος ἐπὶ τὸ ὠφελοῦν) und bloß dazu nützlich, dem νοῦς, dem Verstande des Menschen, die Heilswahrheit in bildlicher Darstellung klar und durchsichtig zu machen. Das eigentlich Heilvolle, was man im Abendmahl empfängt, sind die Worte der Einsetzung, die Worte vom Heil, welche man bei dieser Gelegenheit hört, und welche für denjenigen, der an dieselben glaubt, segenbringend wirken (καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐςὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ Κυρίου ἐσθίοντα αὐτὸν.)

Origenes erklärt am Anfang dieser Stelle für die Meinung der ἀκεραιότεροι die Ansicht, daß der mündliche Genuß an sich etwas wirke (οὕτως οὐ τὸ εἰςερχόμενον εἰς τὸ ςόμα ἁγιάζει τὸν ἄνθρωπον, κἂν ὑπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ Κυρίου.) Darin liegen zwei Gedanken bei eiander. Erstlich leugnet er mit Recht, (was aber auch wohl schwerlich irgend einer seiner Zeitgenossen wird behauptet haben) daß die Feier des heil. Abendmahls auch bei den Unwürdigen ex opere operato segenbringend wirke; zweitens aber auch, (wie wir aus dem übrigen Theil der Stelle gesehen haben) daß das Essen und Trinken von Brod und Wein überhaupt eine andere, als eine nur symbolische Bedeutung habe [2]. Das also scheint die, von seiner gnostischen Theorie abweichende, kirchliche Meinung gewesen zu seyn, daß im heil. Abendmahl an das Essen und Trinken als solches der Empfang Christi geknüpft war, und der Glaube oder die Selbstprüfung nicht die alleinige Ursache, noch überhaupt die Ursache dieses Empfangs sey, (wozu Origenes den Glauben stempelte.) Ob man den Glauben für eine negative Bedingung des Empfangs Christi gehalten oder nicht, folgt aus dieser Stelle nicht.

---

2) Vgl. οὔτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν --- ὑςερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι.

Eben so wenig kann ich[3]) daraus folgern, der Glaube der ἀκέραιοι, d. i. der Kirche, sey der gewesen, daß im heil. Abendmahle „wirkliches Fleisch und Blut genossen würden." Nur davon redet die Stelle, daß nach der Meinung der ἀκεραιότεροι das mündliche Essen des „Leib Christi" genannten Brodes — auch hier wieder die alte, metonymische Benennung! — an sich heiligend wirke (ἁγιάζει.)

Auch in einem andern Punkte gestehe ich, von der Ansicht meines hochverehrten Lehrers mich nicht völlig überzeugen zu können. Engelhardt[4]) ist der Meinung, daß Origenes nur in den Commentaren seine gnostische Ansicht ausgesprochen, in den Homilieen aber sich der kirchlichen angeschlossen habe. Daß er in den Homilieen seine Theorie nicht weitläufig entwickelt, ist nicht abzuleugnen; aber verschwiegen hat er sie nicht; er spricht sie gerade in jenen von Engelhardt citirten Stellen (**hom. X in Levit. §. 10 Hom. II in Joh.**) aus, wo er die Zuhörer auffordert, nicht bei dem Blute des Fleisches stehen zu bleiben, sondern das Blut des Wortes zu lernen, und wo er davon redet, daß die christlichen Priester und Leviten nicht das Blut von Thieren sondern das Wort Gottes durch die Gnade des heil. Geistes ministriren. Gerade in dieser Offenheit, womit Origenes seine spiritualistische Theorie dem Volke vorzutragen keine Scheu trägt, glaube ich einen neuen Beweis zu sehen, wie wenig es in jenen ersten Jahrhunderten ein bestimmtes kirchliches Bewußtseyn über das heil. Abendmahl gab, und wie zwar die gesundesten unter den Vätern bei dem Wesen und den praktischen Hauptpunkten der richtigen Lehre stehn blieben, man sich daneben aber einerseits in hyperbolische, tropische Ausdrücke verlor, andrerseits die nüchternste Entleerung gefallen ließ, ohne daß darum eine Controverse entstanden wäre.

---

3) Mit Engelhardt, p. 15.

4) p. 17 f.

§. 17.

Cyrillus von Jerusalem und Chrysostomus.

Discursiver Verstand und unmittelbares Gefühl sind die zwei Potenzen, deren gegenseitigem Wirken wir eine jede geistige Krisis, eine jede dogmatische Controverse zu danken haben. Zuerst waltet immer hier der bestimmende Verstand vor, der die leichtesten, oberflächlichsten Hauptzüge herausfindet und festhält, und alles übrige für bloße Einkleidung hält, zufrieden im Besitz seiner systematischen Consequenz, und dort die Empfindung, welche in Jedem Alles haben, und das Größte in das Kleinste hereinziehen möchte, und deshalb alle Beziehungen aufsucht, sich aber nicht die Mühe giebt, dieselben begrifflich auszudrücken, sondern zufrieden ist, wenn sie in bildlicher Sprache den Reichthum derselben nur eben angedeutet hat, um dann, von allem Reflektiren ausruhend, in diesem Reichthume zu schwelgen. Beide reden auf ihre Weise, und bilden sich solange aus, bis die Discrepanz gar zu sichtlich sich als sachliche und nicht mehr bloß formelle erweist. Dann kommt es zum Staunen über die vorhandene Differenz und zum Conflikt.

Die Alexandriner stehen noch in der Periode des ruhigen Nebeneinanderseyns, und repräsentiren hier die Sprache des Verstandes. Cyrill und Chrysostomus repräsentiren unter den Griechen die Sprache des reichen Gefühles. Daß die beiden letzteren dem Inhalte nach noch nicht von der alten Lehre des Ignatius, Justinus und Irenäus abweichen, sondern in der That nur der Form nach, läßt sich, so auffallend es scheinen mag, erweisen.

Cyrillus fährt in der vierten Katechese (pag. 236—239 ed. Grodec.), nachdem er die Einsetzungsworte recitirt hat, also fort: *Αὐτοῦ οὖν ἀποφηναμένου καὶ εἴποντος περὶ τοῦ ἄρτου· τοῦτό μού ἐςι τὸ σῶμα, τίς τολμήσει ἀμφιβάλλειν λοιπὸν; καὶ αὐτοῦ βεβαιωσαμένου καὶ εἰρηκότος· τοῦτό μού ἐςι τὸ αἷμα, τίς ἐνδοιάσει ποτὲ λέγων μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ αἷμα; τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν οἰκεῖον αἵματι ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας,*

καὶ οὐκ ἀξιόπιςός ἐςιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα; Wenn hier Cyrill die Gewißheit ausspricht, daß aus dem Wein wirklich Christi Blut werde, sowie in Cana aus dem Wein wirklich Wasser wurde, so sieht dies freilich der mittelalterlichen Transsubstantiationslehre auf ein Haar ähnlich; aber erinnern wir uns, daß wir mit demselben Cyrill zu thun haben, welcher versicherte, daß wir in der Eucharistie Gotte eine *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ* darbringen, und welcher dann doch die volle Versöhnung durch den einmaligen Kreuzestod Christi mit den allerstärksten Worten behauptete! Cyrill ist ein significanter Typus jener Leute, welche einen Reichthum von Beziehungen begrifflich auseinanderzulegen sich keine Zeit nehmen, sondern sich mit dem ersten besten Bilde, der ersten besten Analogie begnügen, und zwar je paradoxer, desto lieber! Die Gemeinde erinnert in der Eucharistie den Herrn und sich selbst an Christi einmaliges Sühnopfer, und die Frucht dieses Opfers wird ihr wirklich neu angeeignet; diese Beziehung — dies subjektive Sich-versöhnt-fühlen (**reconciliari**) — will Cyrill ausdrücken; es von dem objektiven Versühntwerden (**expiatio**) zu scheiden, hat er keine Zeit. Christi Tod ist eine *θυσία ἱλασμοῦ*, und die Eucharistie ist auch eine *θυσία ἱλασμοῦ!* Und dennoch redet er dann an anderem Orte die klare Wahrheit! Sollte es nicht auch ebenso sich mit unserer jetzigen Stelle verhalten? Sollten nicht auch aus anderen Stellen Restrictionen sich ergeben, wodurch wir belehrt werden, daß Cyrill nur an eine mit Brod und Wein vorgehende Veränderung, an eine Verwandlung aus gemeiner Speise zu gesegneter Speise, an das Hinzukommen einer neuen Kraft gedacht hat, nicht aber an eine Umwandlung der materiellen Substanz, und daß er jene Veränderung, jenes Hinzukommen einer neuen Beziehung rasch und ohne logische Frage nach dem **tertium comparationis** mit dem Wunder zu Cana vergleicht? Wir haben diese anderweitigen Stellen meines Bedünkens nicht erst lange zu suchen.

Εἰς γαμὸν σωματικὸν κληθεὶς, fährt er nämlich fort, *ταύτην ἐθαυματούργησε τὴν παραδοξοποιΐαν, καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ νυμφῶνος οὐ πολλῷ μᾶλλον τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος δωρησάμενος ὁμολογηθήσεται;* Schon das ist

bedeutsam, daß er die Hochzeit Christi und der Seinen der Hochzeit zu Cana als geistliche Hochzeit gegenüberstellt. Sollte er nicht dem analog sich auch das Verhältniß der beiden „Verwandlungen" verschieden gedacht haben, sodaß die μεταβολὴ zu Cana ihm nur als ein irdischer, niederer Typus einer im Abendmahle stattfindenden geistlichen μεταβολὴ galt? — Ὥςε μετὰ πάσης πληροφορίας ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνομεν Χριςοῦ, so folgert er weiter, und dies ist uns nun vollends wichtig. Das worauf es ihm bei der Sache ankömmt, und was er beweisen und als Resultat und wesentliche Wahrheit des h. Abendmahls feststellen will, ist das, daß wir Christum empfangen, nicht, daß Brod und Wein in Christi Leib und Blut verwandelt werden. Im Gegentheil, er fährt nun, genauer explicirend, also fort: ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριςοῦ, σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ· οὕτω γὰρ καὶ Χριςοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη. Auch hier kömmt es ihm wieder darauf an, daß wir Christum empfangen, daß es zu einer realen Vereinigung zwischen ihm und uns kömmt, und wir sein Fleisch und sein Blut werden; wie das aber geschieht, sagt er nicht deutlich, sondern ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοται τὸ σῶμα τοῦ Χριςοῦ. Ob er damit sagen wollte, in dem Brod als einem Typus (Symbol) werde der Leib Christi symbolisch dargestellt, und im Essen des Brodes das Empfangen dieses Leibes (sodaß Brod und Wein Symbole und Pfänder des gleichzeitigen Empfangs Christi wären, und der letztere an erstere gebunden) — oder ob er sagen wollte, in dem Brode als einer sinnlichen, sichtbaren Erscheinung sey die Substanz des Leibes Christi local enthalten und werde uns zu mündlichem Genusse gereicht — dies muß, sofern wir diese Stelle allein betrachten, dahingestellt bleiben; denn daß Cyrill auch jenen ersteren Sinn mit jenen Worten habe ausdrücken können, wird niemand leugnen, der seine unbestimmte Art sich auszudrücken kennt. — Auch daß „sein Leib und sein Blut in unsere Glieder eingegeben wird", ist nichts als die alte, bei Irenäus u. a. vorkommende Redensart, wo „Leib und

Blut Christi" die stehende Bezeichnung der consecrirten sichtbaren Abendmahlselemente ist.

Nach den oben angeführten Worten citirt Cyrillus die Stelle Joh. 6, 54, und sagt: *ἐκεῖνοι μὴ ἀκηκοότες πνευματικῶς τῶν λεγομένων, σκανδαλισθέντες ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, νομίζοντες ὅτι ἐπὶ σαρκοφαγίαν αὐτοὺς προτρέπεται· ἦσαν καὶ ἐν παλαιᾷ διαθήκῃ ἄρτοι προθέσεως, ἀλλ' ἐκεῖνοι παλαιᾶς ὄντες διαθήκης τέλος εἰλήφασαν. ἐν δὲ τῇ καινῇ διαθήκῃ ἄρτος οὐράνιος καὶ ποτήριον σωτηρίου, ψυχὴν καὶ σῶμα ἁγιάζοντα. ὥσπερ ὁ ἄρτος τῷ σώματι κατάλληλος, οὕτω καὶ ὁ λόγος τῇ ψυχῇ ἁρμόδιος. μὴ πρόςεχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ, σῶμα γὰρ καὶ αἷμα Χριςοῦ κατὰ τὴν δεσποτικὴν τυγχάνουσιν ἀπόφασιν.* Die Sinne nehmen bloß Brod und Wein wahr, *ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίςεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάςως (κρίνης) σώματος καὶ αἵματος Χριςοῦ καταξιωθείς.* — Hier verwahrt sich nun Cyrillus selbst, mit geflissentlicher Herbeiziehung der Stelle Joh. 6, 54, gegen die Annahme einer *σαρκοφαγία*, eines mündlichen Essens der Substanz des Fleisches Christi. Vielmehr erinnert er, um das Wie des Essens des Leibes Christi klar zu machen, an die Schaubrode, geht jedoch hievon sogleich ab, und giebt nur den Unterschied des h. Abendmahles von den Schaubroden an, der darin bestehe, daß es himmlisches Brod sey. Nämlich wie das Brod dem Körper entspreche und für ihn passe, so das Wort (ohne Zweifel wieder die *ἐπίκλησις*) der Seele. Man solle also nicht Brod und Wein als gemeines, für den Körper bestimmtes Brod, betrachten, sondern des Wortes gedenken, durch dessen Hinzukommen Brod und Wein zum „Leib und Blut Christi" werden. — Das Urtheil: „Brod und Wein werden durch das Hinzukommen der *ἐπίκλησις* zum Leib und Blut Christi", ist auch hier ein analytisch-definirendes, kein synthetisches. Wir sehen dies aus dem Schluß der oben angeführten Worte. Durch den Glauben ist der Christ gewiß, des Empfanges des Leibes und Blutes Christi gewürdigt zu seyn.

Cyrillus scheint sich hienach (denn wir wollen die Sache noch nicht für gewiß ausgeben) das heil. Abendmahl so zu denken. Mit

dem Hinzukommen der ἐπίκλησις, des λόγος der Einsetzung und hierin enthaltenen Verheißung geht mit Brod und Wein eine Veränderung vor. Zuvor waren es irdische, leibliche Speisen. Jetzt sind es τύποι des Leibes und Blutes Christi, die dem Vater zur Erinnerung an Jesu Tod dargebracht werden, mit denen zugleich aber eben durch jenen λόγος die Kraft verbunden ist, daß sie einen jeden, der sie ißt und trinkt, in Einheit mit Christo setzen. Sie thun dies nicht in grob sinnlicher Art, als brächten sie uns Christum zum mündlichen Essen herbei; sondern mit ihrem mündlichen Genusse ist für den, der zugleich jenem λόγος glaubt, die Gewißheit gleichzeitiger Vereinigung mit Christo verbunden. Das Resultat des gläubigen Abendmahlsgenusses ist also, daß wir σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Christi werden, daß wir zu Χριϛοφόροις werden.

Ob wir des Cyrillus unklare Worte recht verstanden, und seine wahre Meinung wiedergegeben haben, darüber mögen uns einige klarere Stellen aus seinen Schriften belehren. Catech. myst. V, pag. 241 sagt er, man bete zu Gott, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποϛεῖλαι ἐπὶ τὰ προκειμένα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριϛοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριϛοῦ· πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίαϛαι καὶ μεταβέβληται. Nicht Jesu substantieller Leib geht hienach in das Brod ein, sondern der heilige Geist kömmt hernieder zum Brode, und alles, was der h. Geist berührt, wird verändert. Es ist jedenfalls eine ebenso unrichtige, als unklare Ausdrucksweise, womit wir es hier zu thun haben — anstatt daß er sagen sollte, die Wirkung des h. Geistes (und Christi selber) komme auf uns zum Essen der sichtlichen Elemente gleichzeitig hinzu, der h. Geist gehe also in uns, nicht in Brod und Wein, ein, läßt Cyrillus ihn in die Materien Brod und Wein eingehen; anstatt daß Christus es ist, welcher selber durch eigene Kraft und That sich uns mittheilt, und Brod und Wein nur Unterpfänder dieser Mittheilung sind, redet Cyrillus so, als erhielten Brod und Wein die Kraft, Jesum uns mitzutheilen, als wäre mithin Christus dabei passiv, Brod und Wein aktiv [1]) —

---

1) Die Ausdrücke: „der heil. Geist kömmt zum Brod hinzu", „das Brod

aber soviel ist doch wahr, mehr als eine solche neue Kraft bekommen nach Cyrillus Ansicht Brod und Wein nicht. Von einem Eingehn der Substanz des Leibes und Blutes Christi in dieselben weiß er nichts.

Cat. myst. III, pag. 235 sagt er: *ὥςπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριςίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (auch hier ist's wieder der heil. Geist, der zum Brode herabkömmt, mit Christi Leib und Blut) *οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς ἀλλὰ σῶμα Χριςοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μῦρον οὐκ ἔτι ψιλὸν οὐδ' ὡς ἄν εἴποι τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριςοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσία τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον, ὥσπερ συμβολικῶς ἐπὶ μετώπου, καὶ τῶν ἄλλων σου χρίεται αἰσθητηρίων· καὶ τῷ μὲν φαινομένῳ μύρῳ τὸ σῶμα χρίεται, τῷ δὲ ἁγίῳ καὶ ζῳοποιῷ πνεύματι ἡ ψυχὴ ἁγιάζεται.* Während mit dem Salböl der Leib gesalbt wird, wird die Seele mit dem heil. Geist gesalbt. Und dem analog, sagt Cyrill, ist das Hinzukommen des h. Geistes zum Brod und Wein des Abendmahles. Ist also dort die *παρουσία* des h. Geistes keine räumliche, so ist sie es hier auch nicht, und von einer Parusie des verklärten Leibes und Blutes Christi ist vollends gar keine Rede. — Auch hier die Vorstellung, daß zum Brode der h. Geist, d. h. begrifflich scharf ausgedrückt: eine Wirkung des h. Geistes auf uns hinzukömmt.

Durch diese mit dem Brod, oder in die begriffliche Sprache übersetzt: mit dem Essen des Brodes u. s. w. verbundene Wirkung des heil. Geistes werden wir central mit Christo vereinigt. Denn in der Erklärung der vierten Bitte leugnet Cyrillus, daß Christus mündlich gegessen werde und in unsern Leib eingehe, und lehrt deutlich eine centrale Vereinigung Christi mit uns. *Ὁ ἄρτος οὗτος ὁ κοινὸς οὐκ ἐςιν ἐπιούσιος· ἄρτος δὲ οὗτος ὁ*

„wird dadurch verändert, erhält eine neue Kraft" sind also in die begriffliche Sprache erst zu übersetzen, und lauten dann: „zum Genuß des „Brodes kömmt eine inwendige Wirkung des Geistes auf uns hinzu"; „an das Essen des Brodes ist eine Mittheilung Christi an uns ge„bunden."

ἄγιος (das h. Abendmahl) ἐπιούσιός ἐστι ἀντὶ τοῦ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς κατασκηνσόμενος· οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, ἀλλ' εἰς πᾶσάν σου τὴν σύστασιν ἀντιδίδοται εἰς ὠφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς.

Bei Chrysostomus steht die Sache ähnlich, wie bei Cyrillus, obwohl Chrysostomus sich doch weit schärfer ausdrückt, und eine Doppeldeutigkeit hier kaum möglich ist. In der 82sten (83sten) Homilie in Matthaei evangelium, setzt er zuerst (pag. 782 B—D) den Unterschied zwischen dem Passah und dem h. Abendmahl auseinander, welcher darin bestehe, daß jenes ein Typus künftiger Dinge gewesen, dieses aber die Erfüllung enthalte. Später (pag. 787 D) lesen wir: Ἐπεὶ οὖν ὁ λόγος φησί· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, καὶ πειθώμεθα καὶ πιστεύωμεν καὶ νοητοῖς αὐτὸ βλέπωμεν ὀφθαλμοῖς· οὐδὲν γὰρ αἰσθητὸν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Χριστὸς, ἀλλ' αἰσθητοῖς μὲν πράγμασι, πάντα δὲ νοητά. Erst ermahnt Chrysostomus, wenn Christus sage: dies ist mein Leib, so solle man dies glauben, aber mit νοητοῖς ὀφθαλμοῖς betrachten. Vor welcher Betrachtungsweise er, als vor einer fleischlichen warnen will, — ob vor der einer Verwandlung im gröbsten Sinn (aber wo trat ihm diese entgegen?) oder ob vor der Lehre von mündlicher Nießung wird erst aus dem folgenden deutlich. Da erklärt er, das was Jesus im Abendmahl reiche, sey selber nicht αἰσθητόν sondern νοητόν. Aber diese Kategorie ist sehr unklar. Will er damit sagen „der Leib Christi, welcher unter und im Brode „gereicht wird, ist nicht sichtbar, sondern verhüllt, kann also nur „geglaubt werden"? Allein die Worte αἰσθητός, νοητός führen zunächst nicht auf den Gegensatz von Schauen und Glauben. Will Chrysostomus vielmehr dies sagen: „der Leib Jesu, den er im „h. Abendmahle uns reiche, sey (für uns) gar kein sichtbarer, greif„barer, schmeckbarer, sey überhaupt nicht Objekt einer sinnlichen Per„ception, sondern nur Objekt unserer Gedanken." Dafür würden die Ausdrücke αἰσθητός, νοητός, gut passen; allein daß Chrysostomus eine reale Mittheilung Christi an uns lehrt, und nicht bloß ein subjektives Denken an Christum, wird aus anderweitigen, nachher anzuführenden Stellen allzuklar, als daß für irgend einen Zwei-

fel Raum bliebe. So bleibt am Ende nur folgender Sinn jener Worte übrig: „Der Leib Jesu, den er im h. Abendmahle reiche, sey „(für uns) nicht Gegenstand eines leiblichen Contaktes und „Empfanges, sondern eines geistigen; er theile sich unserer Seele, „nicht unserem Leibe mit." Obwohl das Wort *νοητὸν* auf jene zweite, spiritualistischere Erklärung führt, so zeigen doch die folgenden Worte, daß diese dritte Erklärung die wahre Meinung des Chrysostomus enthält. Denn also fährt er fort: *Οὕτω γὰρ καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι δι' αἰσθητοῦ μὲν πράγματος γίνεται τοῦ ὕδατος τὸ δῶρον, νοητὸν δὲ τὸ ἀποτελούμενον, ἡ γέννησις καὶ ἡ ἀναγέννησις, ἤτουν ἀνακαίνησις.* Durch diese Parallele mit der Taufe wird alles klar. Das Taufwasser, womit unser Leib gewaschen wird, nennt er ein *αἰσθητὸν*, die Wiedergeburt ein *νοητὸν*, versteht also unter *νοητὸν* nicht ein Ding, was nur im subjektiven Denken existirt, sondern eine reale, objektive, aber nicht unsern Körper sondern unsere Seele betreffende Handlung oder Sache. Daß er auch bei der Eucharistie nicht ein „Denken an Christi Leib" sondern eine reale Mittheilung Christi an unsere Seele annahm, wird vollends klar durch die nun folgenden Worte: *εἰ μὲν γὰρ ἀσώματος εἶ, γυμνὰ ἂν αὐτά σοι τὰ ἀσώματα παρέδωκε δῶρα* (wenn wir bloß eine Seele hätten, und nicht auch einen Leib, so hätte uns Christus jene Güter, die *ἀναγέννησις* und sein Fleisch und Blut, nackt gegeben, ohne körperliche Hülle) *ἐπεὶ δὲ σώματι συμπέπλεκται ἡ ψυχή, ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι.* Die Mittheilung der Wiedergeburt an die Seele hat die Abwaschung des Leibes zu ihrer Hülle, zu ihrem Körper; ebenso ist das leibliche Essen und Trinken des Brodes und Weines der Körper für die Mittheilung Christi an die Seele. Diese ist an jenes gebunden. Dieses Aneinandergebundenseyn des leiblichen Zeichens und des geistlichen, inneren, realen Aktes, lehrt Chrysostomus mit unbestreitbarer Klarheit. Würde man ihm die Frage gestellt haben, ob Brod und Wein bloße Symbole und Sinnbilder eines zwischen uns und Christo überhaupt stattfindenden allgemeineren Verhältnisses oder gar bloße Erinnerungszeichen für unsern Verstand seyen, er würde mit Nein geantwortet und Brod und Wein für Pfänder einer gleichzeitig mit ihrem leib-

lichen Genusse stattfindenden inneren realen Mittheilung Christi an unsere Seele erklärt haben. Würde man ihn dagegen gefragt haben, ob Christi Leib und Blut im Brod und Wein seyen, und sammt diesen zu unserem Munde in uns eingingen, er würde wieder mit Nein geantwortet und gesagt haben: mit dem leiblichen äußeren Essen der Pfänder sey nach Christi Verheißung eine gleichzeitige innere Mittheilung Jesu an die Seele verbunden. — Darauf führt uns ja der Gegensatz von αἰσθητόν und νοητόν. Und wenn er sagt: ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι, so bedenke man wohl, daß er hier gleichermassen von der Taufe, wie von der Eucharistie, redet; da nun in der Taufe gar nichts leibliches mitgetheilt sondern nur ein Geistiges, die ἀναγέννησις, gewirkt wird, wo von einem localen Daseyn der ἀναγέννησις im Wasser gar keine Rede seyn kann, sondern nur von einem Ineinander (d. h. Aneinandergebundenseyn) des Aktes der Waschung des Leibes und des Aktes der Wiedergeburt der Seele, und da Chrysostomus auch von dieser Verbindung die Worte ἐν αἰσθητοῖς τα νοητὰ παραδίδωσι gebraucht, so ist klar, daß er mit den Worten ἐν αἰσθητοῖς κλ. eben nur jenes Ineinander beider Akte, des äußern und innern, hat bezeichnen wollen. Es ist offenbar ein großer Unterschied, ob ich sage: „In dem Akte des Abendmahles ist ein Akt der realen Mittheilung Christi an uns enthalten" oder ob ich sage: „In dem Brod und Wein ist Christi Leib und Blut" — ein Unterschied, sage ich, ob man sagt, Christus sey im h. Abendmahl (qua Akt) oder im Brod und Wein (qua Ding) gegenwärtig.

Die Realität der Mittheilung Christi an uns spricht er auf das entschiedenste aus in den nun folgenden Worten: ἀναφύρει αὐτὸν ἡμῖν καὶ οὐ τῇ πίςει μόνον ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει. Aber auch hier werden wir entschieden auf eine centrale Vereinigung hingewiesen, wenn es heißt: „wir werden zum Leibe Christi zubereitet," nicht: „das Brod wird zum Leibe Christi, und wir „essen diesen Leib." Eine von Christo aus in unsere Seele eingehende Wirksamkeit schafft uns um, knüpft Christum sammt seiner Gerechtigkeit neu an uns und knüpft uns sammt unserm Glauben neu

an Christum, und durchdringt uns heiligend, also daß er in uns gegenwärtig wird, und wir, nicht bloß subjektiv glauben, wir seyen sein, sondern wirklich (*αὐτῷ τῷ πράγματι*) zu seinem Leibe umgestaltet werden, und er wirklich in uns wohnt. Daß diese innerliche, centrale Vereinigung weit inniger sey, als der einstige leibliche Umgang der Jünger mit Jesu, sagt er in den folgenden Worten. *Πόσοι νῦν λέγουσιν· ἐβουλόμην αὐτοῦ ἰδεῖν τὴν μορφὴν, τὸν τύπον, τὰ ἱμάτια, τὰ ὑποδήματα, ἰδοὺ, αὐτὸν ὁρᾷς, αὐτοῦ ἅπτῃ, αὐτὸν ἐσθίεις, καὶ σὺ τὰ ἱμάτια ἐπιθυμεῖς ἰδεῖν; αὐτὸς αὐτόν σοι δίδωσιν οὐκ ἰδεῖν μόνον ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ λαβεῖν ἔνδον.* Diese Stelle würde uns ohne das *ἔνδον* irre führen. Wir würden etwa darin zu lesen glauben, Jesu Leib sey im Brode sichtbar, greifbar und eßbar. Allein bei einiger Besonnenheit verschwindet diese Versuchung. Chrysostomus stellt wieder die *αἰσθητὰ* den *νοητοῖς* entgegen. Er sagt, daß Jesu Körpergestalt, Jesu Kleider, Jesu Schuhe leiblich zu sehen und leiblich zu greifen, unnütz seyn würde. Wir besäßen weit mehr. Er gebe sich selbst, nicht seine Gesichtszüge, nicht seine Gestalt, nicht seine Kleider, sondern sein Wesen, die Totalität seines Wesens uns hin, nicht bloß zum Anschauen (dann wäre das Abendmahl nur eine subjektive Erinnerung an Jesum und sein Wesen) sondern zu innerem Anfassen und Essen und Empfangen (welches mit dem äußeren Anfassen, Essen und Empfangen des Brodes und Weines gleichzeitig stattfindet.)

Daß die Idee der centralen Vereinigung dem Chrysostomus geläufig, und von ihm bis zu großer Klarheit ausgebildet war, dafür liegt uns auch in jenen Worten ein Beweis vor, welche er in der 24sten Homilie zur Erklärung von 1 Cor. 10, 16 sagt. *Ἐπειδὴ ἡ προτέρα τῆς σαρκὸς φύσις ἡ ἀπὸ γῆς διαπλασθεῖσα ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἔφθασε νεκρωθῆναι καὶ ζωῆς γενέσθαι ἔρημος, ἑτέραν, ὡς ἂν εἴποι τις, μάζαν καὶ ζύμην ἐπεισήγαγε, τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, φύσει μὲν οὖσαν τὴν αὐτὴν, ἁμαρτίας δὲ ἀπηλλαγμένην καὶ ζωῆς γέμουσαν, καὶ πᾶσιν ἔδωκεν αὐτῆς μεταλαμβάνειν, ἵνα ταύτῃ τρεφόμενοι, καὶ τὴν προτέραν ἀποθέμενοι τὴν νεκρὰν, εἰς τὴν ζωὴν τὴν ἀθάνα-*

τον διὰ τῆς τραπέζης ἀνακεραθῶμεν ταύτης. Christus hat eine neue σαρκὸς φύσις, eine dem Tod nicht unterworfene, in die Welt hereingebracht, und läßt Alle daran theilnehmen, damit sie, wenn sie das erstere Fleisch ablegen, durch Theilnahme an diesem zweiten das ewige Leben haben. Die von Leben strotzende Leiblichkeit Christi tritt also in realen Connex mit der Seele und dem Seelenleben, damit dies, wenn es den alten, dem Tod verfallenen Leib ablegen muß, eine anderweitige Quelle seines Fortbestehens habe. Deutlicher kann man wohl der Meinung, daß Jesu Leib in diesen, dem Tod verfallenen Leib eingehe und sich mit ihm verbinde, nicht widersprechen.

Verhält es sich so, so ist es von gar keiner Bedeutung mehr, wenn Chrysostomus sich hom. 82, in Matth. pag. 782 einmal jenem bekannten Sprachgebrauche anschließt, wonach das consecrirte Brod „der Leib Christi" genannnt wird. Er erwähnt, daß Christus τὸ αἷμα αὐτοῦ αὐτὸς ἔπιεν. In solchen kurzen Erwähnungen findet sich jene tropische Bezeichnungsart; es findet sich da auch die Redensart, daß „der geopferte Christus vorliege" (vgl. §. 14.). Soll man nun diese Redensarten in striktem Sinne nehmen, und die klaren Expositionen und Entwicklungen ignoriren oder deuteln? Oder liefert nicht vielmehr die gründliche Vergleichung beider auch hier bei Chrysostomus wieder einen neuen Beweis, daß jene Redensarten gäng und gebe bei denen waren, die ganz entschieden einen tropischen Sinn damit verbanden? Jenes zweite Fragment des Irenäus ist und bleibt unter allen Beweisstellen hiefür die merkwürdigste.

Chrysostomus, das ist unser Resultat, lehrt ein reales Empfangen Christi im Abendmahl, aber kein mündliches, sondern ein centrales. Gleichzeitig mit dem Essen und Trinken von Brod und Wein theilt sich Christus der Seele des Menschen mit.

---

§. 18.

Die lateinischen Väter: Tertullian, Cyprian, Ambrosius und Augustinus.

Diejenigen griechischen Väter, welche die Abendmahlslehre begrifflich scharf auszudrücken beflissen sind, opfern der Verstandesconsequenz und trockenen Klarheit den besten Theil des Dogma's selber; andere meiden die begriffliche Schärfe ganz. Den lateinischen Vätern ist weder das Lob der Tiefe noch das der Schärfe abzusprechen; beides ist hier auf's schönste vereinigt. Man hat zwar a priori vermuthen zu dürfen geglaubt, ein Realist, wie Tertullian, müsse zu mystisch-gefühlsmäßiger Betrachtung der Eucharistie besonders geneigt gewesen seyn; allein die Erfahrung lehrt das Gegentheil, und so paradox es klingen mag, so war doch mit dem Spiritualismus der Alexandriner mehr Neigung zu willkührlicher Mystik verbunden, als mit der hand- und ehrenfesten, plumberen, derberen Theologie der Africaner. Diese sind eben wegen ihres Realismus große Freunde von dialektischer Schärfe; sie wollen wissen, was sie zu glauben, und woran sie sich zu halten haben. Sie glauben nicht gern zu wenig, aber ebenso ungerne zuviel. Augustin und Tertullian sind nicht minder scharf, als tief, und über die Abendmahlslehre des letzteren herrscht nur aus dem Grunde so großer Streit und solche Dunkelheit, weil man, mit dem Inhalte seiner klaren aber spärlichen Aussprüche selten zufrieden, alles mögliche aus ihm hat beweisen wollen.

Die Hauptstelle Tertullians findet sich bekanntlich adv. Marc. IV, 40 (ed. Paris. 457 f.) Hier will Tertullian die Einheit der alt- und neu-testamentlichen Offenbarung daraus beweisen, daß Jesus das Gesetz keineswegs, wie Marcion behaupte, abgeschafft, sondern vielmehr erfüllt habe. Dies habe er unter andern dadurch gezeigt, daß er unter allen jüdischen Festen gerade das Passah zu seinem Leiden ausgewählt habe. **Nam e tot festis Judaeorum**, so lauten die Worte, **paschae diem elegerit. In hoc enim sacramentum pronunciarat Moyses. „Pascha est Do-**

mini". Ideo et affectum suum ostendit: „Concupiscentia concupivi pascha edere vobiscum, antequam patiar." O legis destructorem, qui concupierat etiam Pascha servare. Das jüdische Lammfleisch habe ihn nicht gelockt, sondern er selbst sey das rechte Osterlamm gewesen, und so habe er alle auf ihn geweissagten Züge erfüllt. Er hätte auch ohne verrathen zu werden, leiden können; allein hoc alii competisset Christo, non (ei) qui prophetias adimplebat. Der Christus, der die Weissagungen erfüllte, mußte auch die des Jeremias erfüllen: Et acceperunt triginta argentea pretium appretiati vel honorati, et dederunt in agrum figuli. Unmittelbar nach dieser Digression über die Erfüllung der Weissagung von den Silberlingen kehrt Tertullian zurück zum Hauptgedanken, daß Jesus am Passahfest habe leiden wollen, um die Worte „hoc est pascha Domini" zu erfüllen. Professus itaque (sagt er) se concupiscentia concupisse edere Pascha ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus) acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, „hoc est corpus meum" dicendo, id est figura corporis mei. (Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum, vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis; faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur.) Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit, non intelligens, veterum fuisse istam figuram corporis Christi, dicentis per Hieremiam (nach der Itala nämlich:) „Adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes: conjiciamus lignum in panem ejus" scilicet crucem in corpus ejus. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem. Tertullian setzt in dieser Stelle mit Ausschluß der Worte, die ich in Klammer geschlossen habe, den Beweis fort, daß Jesus die einzelnen Umstände seines Leidens so gewählt und eingerichtet habe, daß dadurch Worte

der Weissagung in Erfüllung gegangen seyen. So habe er gerade das Brod und nicht etwa eine Melone (die bei Marcion wohl die Stelle des Herzens vertreten möge) oder irgend etwas anderes zur figura seines corpus gewählt, einzig um sich der Stelle des Jeremias anzuschließen, wo statt „Jesu Leib" schon „Jesu Brod" gesagt werde. — Wie nun aber Tertullian schon oben in seinen Hauptbeweis einen Seitenbeweis eingeschoben hat, daß auch der Verrath nicht zufällig geschehen sey, so schiebt er auch hier mittels der in Klammer gesetzten Worte einen Seitenbeweis ein, indem er die von den Einsetzungsworten gegebene Erklärung hoc est figura corporis mei, als Argument gebraucht, um gelegentlich auch die doketische Lehre vom Scheinleib Jesu aus dem Felde zu schlagen. Daß dieß der einfache Gedankengang sey, wird jedem, der die Stelle im Zusammenhange liest, in die Augen springen. Wo Tertullian (unmittelbar nachher) vom Kelche spricht, hält er genau denselben Gang ein. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis etc. (Auch hier der Seitenbeweis für die Wirklichkeit des Leibes Jesu). Ut autem et sanguis veterem figuram in vino recognoscas, aderit Esaias (Jes. 63, 1) — und so kehrt er auch hier zum Hauptbeweise zurück.

Der Hauptbeweis interessirt uns nicht näher, es müßten denn die zuletzt angeführten Worte seyn: ut et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas, welche dem Context nach wohl nur diesen Sinn haben können: „daß auch für das Blut von Alters „her der Wein das Sinnbild gewesen sey, dies zu beweisen, steht „Jesaias da" — eine Uebersetzung, die für die Bedeutung des Wortes figura wichtig ist.

Hauptsächlich interessirt uns jener Seitenbeweis. Aus dessen richtigem Verständniß ergiebt sich uns die Einsicht in Tertullians Abendmahlslehre. Bleiben wir fürerst einmal bei der Bedeutung von figura stehen, welche weiter unten die einzig mögliche ist, so heißen die Worte so: „Er machte das Brod zu seinem Leib, indem „er sprach: Das ist mein Leib, d. h. das Sinnbild meines Leibes.

„Ein Sinnbild wäre es aber nicht gewesen, wenn der Leib nicht „wirklich gewesen wäre. Eine leere Sache, ein Phantasma, würde „kein Sinnbild haben können. Oder wenn Christus das Brod sich „zu seinem Leibe fingirt hätte darum, weil er keinen wirklichen Leib „besaß, so hätte er ja dann das Brod für uns in den Tod geben „müssen; dann handelte er der nichtigen Meinung Marcions gemäß, „so daß das Brod gekreuzigt wurde." Logisch gestellt ist das Argument dies.

Das Brod ist das Sinnbild des Leibes Jesu.

Daraus folgt, daß es das Sinnbild einer wirklich existirenden Sache ist.

[Lehnsatz. Denn wäre dies nicht, bestünde neben dem Brode nicht ein realer Leib dessen Sinnbild das Brod wäre, so wäre das Brod der einzige reale Leib Jesu, und Jesus hätte das Brod für uns in den Tod geben müssen, was absurd ist; ergo u. s. w.]

Also ist Jesu Leib wirklich existirend und real und nicht bloß Schein.

Dies der Beweis Tertullians. Was folgt hieraus für seine Ansicht vom heil. Abendmahl? Sehr wenig; weit weniger, als man daraus nach beiden Seiten hin hat folgern wollen. Tertullian beschäftigt sich mit dem Brode nur insofern dies eine symbolische mnemonische Beziehung auf den einmaligen Kreuzestod Jesu hat, insofern also das heil. Abendmahl überhaupt eine Erinnrung an den Tod Jesu ist. Wiefern darin eine Mittheilung des verklärten Erlösers stattfinde, diese Seite zieht er gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung. Daß man figura hier eben so gut, als wenige Zeilen weiter unten, mit Sinnbild übersetzen müsse, bin ich überzeugt; nur verwahre ich mich gegen die Folgerung, daß Tertullian das ganze Sacrament für ein bloßes Sinnbild gehalten habe. Er entwickelt ja keine Abendmahlstheorie, sondern zieht nur aus Einer Seite, aus Einem Momente, welches im heil. Abendmahle neben anderen auch enthalten ist, einen Schluß. „Hätte Jesus" sagt er, „bei Leibesleben einen Schein-Leib „gehabt, so wäre das Brod, obgleich bloß Sinnbild seines Leibes,

„noch realer gewesen, als ein solcher Scheinleib, und er hätte besser „gethan, dies Brod in den Tod zu geben.“ Daraus folgt also nicht, daß Tertullian die nachherige Zwinglinische Ansicht gehabt hat.

Aber doch eine negative Folgerung ist berechtigt. Die nachherige lutherische Ansicht kann eben so wenig die seine gewesen seyn. Hätte er nämlich an ein Eingehen des Leibes Christi in's Brod, und hiedurch in uns, gedacht und geglaubt, so würde er eben jenen Seitenbeweis für die Realität des Leibes Christi viel einfacher haben führen können. Er bedurfte dann des sonderbaren Mittelgliedes oder Lehnsatzes: **si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate: ergo panem debuit tradere pro nobis**, nicht; er brauchte dann überhaupt den Begriff der **figura** nicht herein zu ziehen; er brauchte nicht die Seite der symbolischen Beziehung des Brodes auf Jesu gekreuzigten Leib hervorzuheben. Sondern er würde nur ganz einfach haben fragen dürfen: „Wenn „nun Jesus das Brod zu seinem Leibe macht, so daß der Leib „im Brode ist und im Brode gegessen wird, wie kann dieser Leib ein bloßer Schein seyn? Wir würden ja dann nicht Jesu „Leib, sondern nur den Schein eines Leibes essen“ [1]. Diesen Schluß, welcher ihm gewiß äußerst nahe lag, wenn er diejenige Ueberzeugung wirklich hatte, welche er nach Semler und Rudelbach gehabt haben soll, — diesen Schluß verschmäht er, und läßt sich auf die weitläufige Erörterung ein, daß eine **figura** ein **corpus** voraussetze, dessen **figura** sie sey, da ja sonst die **figura** realer seyn würde, als das **phantasma**, das sie darstellen solle.

Eine Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein, eine Gegenwart Christi in Brod und Wein, kann

---

1) Luther, „daß die Worte Christi noch feststehen“ (Irmischer's Ausg. pag. 112) legt dem Tertullian wirklich diesen Beweis in den Mund, indem er das panem debuit tradere nicht von der Hingabe in den Tod, sondern vom Darreichen im Abendmahl versteht. Offenbar eine unmögliche, contextwidrige Erklärung. Tertullian hätte nicht ergo debuit etc. schreiben dürfen, sondern mußte schreiben: tunc nihnisi panem potuit tradere nobis.

Tertullian wohl kaum angenommen haben. Andrerseits, wenn er Brod und Wein für Sinnbilder erklärt, so folgt daraus nicht, daß er sie nur für Sinnbilder, und nicht auch für Pfänder einer gleichzeitigen inneren Mittheilung gehalten hätte. Wie sich seine Ansicht hierüber verhielt, müssen wir aus andern Stellen entnehmen.

Bevor wir aber zu diesen übergehen, müssen wir auf die Ansichten derjenigen noch eingehen, welche in unserer Stelle sich mit diesem einfachen Resultate nicht beschiedeten, sondern dem Worte figura einen Begriff einzwängen wollten, welcher auf ein mit der nachherigen lutherischen Lehre übereinstimmendes Resultat führen sollte. Ernesti hat im Antimuratorius aus dem Sprachgebrauche der Advocaten und Kirchenväter beweisen wollen, daß figura ein Zeichen nicht bloß eines abwesenden, sondern auch eines gegenwärtigen aber unsichtbar gegenwärtigen Dinges heißen könne, und sich hiefür unter anderm darauf berufen, daß das Osterlamm figura Christi mortui genannt werde!! Was von diesen Beweisen zu halten sey, hat Engelhart [2]) gezeigt. Dieser Gelehrte gesteht zu, daß man aus dem Worte figura allein noch nichts schließen könne, sondern erst aus Zuziehung anderer Stellen. Dagegen hat neuerdings Rudelbach [3]) wieder aus der Bedeutung von figura die lutherische Abendmahlslehre herausconstruiren wollen. Die verschiedentlichen Beweise, auf welchen er fußt, sind folgende.

Erstlich (p. 643 f.) beruft er sich auf Tert. adv. Marc. 4, 39, woraus im allgemeinen hervorgehen soll, welche „Grundsätze über „das Verhältniß von Zeichen und Sache in der Offenbarung" Tertullian gehegt habe. Dort redet der Kirchenvater von den Zeichen der Wiederkunft Christi, und vergleicht sie mit dem Ausschlagen der Bäume, welches ein Zeichen des Sommers ist. Aus dieser „höchst evidenten Stelle" folgert Rudelbach, daß „die Zeichen nicht etwas „für sich sind, sondern um einer höhern Realität willen da sind, und „keine eigne Kategorie bilden (sic) sondern der Kategorie der Sachen

---

2) A. a. O. pag. 14. Anm. 6.

3) Reformation, Lutherthum und Union, pag. 643 ff.

„folgen, deren Umrisse (?) sie sind." Gewiß sehr wahr und unbezweifelt. Und daß es „mithin ein nothwendiges Realverhältniß „zwischen den Zeichen und der Sache giebt, was aber nicht gegeben „ist durch das Zeichen, als ob dieses etwas hervorbringen könnte, „sondern durch die Sache." Wieder sehr richtig. Nicht das Ausschlagen der Bäume bringt den Sommer, sondern der Sommer das Ausschlagen der Bäume; nicht das Brod bringt den Leib Christi, sondern Christus das Brod. (So wenigstens müßten wir consequent schließen, wenn wirklich, wie Rudelbach voraussetzt, alles was von Einer Art von Zeichen gilt, auch von allen übrigen gälte.) „Die Zeichen sind nicht reell wegen deß, was wir uns darunter „denken, sondern wegen des Charakters, den die Dinge, deren Zei„chen sie sind, ihnen aufdrücken." Ein schwerverständlicher Satz! Die Blätter sind nicht reell, weil wir sie uns grün denken, sondern weil der Sommer ihnen die grüne Farbe aufdrückt —? Nein, das kann der Sinn nicht seyn. „Reell" wird hier soviel heißen sollen, wie „reale Zeichen." Die Blätter sind nicht Zeichen des Sommers, weil etwa unser Verstand sie als Sinnbilder des Sommers betrachtete, sondern weil sie objektiv die Vorboten des Sommers sind. Dies wollte Rudelbach sagen; da wollte er hinaus. Die Zeichen sind „eine Manifestation der werdenden Realität."

Denkt sich Tertullian unter „signis" dies und nichts anderes, und nennt er das Brod ein signum oder vielmehr eine figura (in verbis simus faciles!) des Leibes Christi, so folgt dann wohl, daß das Brod eine Manifestation des werdenden Leibes Christi ist, und man es dem Brode ansieht, daß der Leib Christi gegenwärtig zu seyn anfängt, so wie man's den ausschlagenden Bäumen ansieht, daß der Sommer gegenwärtig zu seyn anfängt. Der Syllogismus ist wirklich „verwünscht gescheidt"; nur muß man sich über die merkwürdige conclusio ab uno ad omnia, ab individuo ad genus, billig wundern. Tertullian redet einmal von Zeichen der Wiederkunft Christi im Sinne von Vorzeichen; Vorzeichen sind Manifestationen der werdenden Realität; nun wissen wir, wie sich Tertullian das Verhältniß von Zeichen und Sache denkt! wie er sich's in

allen Fällen denkt! Weil er signum einmal im Sinn von Vorbote braucht, so muß er es immer in diesem Sinn gebraucht und verstanden haben! Was mochte sich dann der gute arme Tertullian bei Gen. 4, 15 denken?

Dies Manoeuvre stimmt uns von vorneherein nicht günstig gegen diejenigen, welche weiter folgen. Den Hauptgedanken der Stelle adv. Marc. 4, 40 giebt Rudelbach pag. 651 f., wiewohl mit Hinweglassung des Ganges der Seitenbeweise, richtig an. Dann sieht er „ohne übermäßigen Scharfsinn" ein, „daß die Figur des „Leibes in Tertullians Sinn nichts der Realität des Leibes „Widersprechendes enthalten könnne" — gewiß nicht; daß Jesus einen realen Leib gehabt, will ja Terullian eben beweisen; aber Rudelbach hat sich hier schon wieder im Ausdruck verfangen; er wollte eigentlich sagen: der Begriff figura enthalte nichts, was der realen Gegenwart des Leibes Jesu widerspräche. Darin hat er Recht; nur ist es schade, daß Rudelbach nie und nirgends die Gegenwart Jesu in der Handlung des Sacraments (jene unmittelbare reale Mittheilung Christi an uns) zu unterscheiden vermag von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in Brod und Wein, und daß er, wo er die letztere nicht findet, auch nicht mehr an die erstere zu glauben Kraft fühlt. — Doch davon weiter unten. Für jetzt suchen wir nach dem Beweise, daß der Begriff figura einer „wahren Gegenwart" nach Rudelbachs Sinn, einer Gegenwart Christi im Brod und Wein nicht widerspreche. Dieser Beweis liegt (pag. 652) „aufs bündigste" in den Worten: „er machte das Brod zu seinem Leibe" —! Daraus folge deutlich, daß Jesus „unter dem Brode „die Gestalt seines Leibes gegeben habe" und daß figura also zu gleicher Zeit zweierlei heiße: „das erfüllte Vorbild" und „die durch den Erlöser ausgeprägte Gestalt" — wo wir denn glücklich beim doppelten Schriftsinn angelangt wären! Acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, dicendo: hoc est corpus meum, i. e. figura corporis mei, so schreibt Tertullian! Dadurch, daß Jesus sage: das ist mein Leib, in dem Sinne von: das ist ein Sinnbild meines Leibes, dadurch — sagt Tertullian — hat er das Brod zu seinem Leibe gemacht.

Auch wenn die Worte dicendo --- mei nicht die sonnenklare Erklärung enthielten, in welchem Sinn Tertullian den Ausdruck panem corpus suum fecit verstanden habe, so dürften wir aus diesem Ausdruck dennoch gar keine dogmatischen Folgerungen ziehen, da wir in den vorangehenden §§. durch den Sprachgebrauch des gesammten christlichen Alterthums belehrt sind, daß man dem consecrirten Brode als solchen die schon in den Einsetzungsworten enthaltene Benennung der Leib Christi gab, dabei aber das Brod in Bezug auf die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus ebensowenig, als in Bezug auf den Opfertod Christi für den Leib Christi selbst hielt. Die modernen Exegeten des christlichen Alterthums, welche dies verkennen, und aus liturgischen Benennungen des Brodes als des „Leibes Christi" dogmatische Folgerungen ziehen wollen, sollten nur das Eine überlegen, daß dasselbe Alterthum von einem sühnenden Opfer (nicht bloß Dankopfer) des Leibes Christi im Abendmahl redet! **Rursus illi mactabitur Christus** und **panem corpus suum fecit** stehen einander ganz parallel. Daß dort unter dem „Leib Christi" das zur Erinnerung an seinen einmaligen Tod Gott vor Augen gestellte Sinnbild seines Leibes verstanden worden sey, dagegen hat man (mit Recht) nichts einzuwenden, weil ja anderweitige Stellen den Sinn jener extravaganten, liturgischen Redeweise bestimmen. Daß aber „der Leib Christi" da, wo nicht von der Aneignung des Todes Christi, sondern von dem Mittel hiezu, nämlich der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser die Rede ist, in ebendemselbem und ähnlichem Sinn gebraucht sey, im Sinn von „Zeichen, Sinnbild, Pfand des Leibes Christi" — das will man plötzlich nicht gelten lassen! Hier sollen die klarsten Worte und Expositionen nichts gelten, sondern gemodelt und gedeutelt werden nach dem Sinn, welchen man in jenen zweideutigen liturgischen Redensarten zu finden beliebt hat.

„Beliebt hat" sage ich; denn der einfache Sinn der Worte: panem corpus suum fecit, würde auf die Transsubstantiationslehre führen. Dagegen wird sich Rudelbach ohne Zweifel auf das Wort figura berufen! Aber könnte figura nicht auch Form heißen?

Könnte der Sinn nicht der seyn, daß Christus sich der Attribute des Brodes bedient hätte als einer substanzlosen Form und Figur, in die er die formlose Materie seines Leibes gehüllt habe? — So steht es mit einer Exegese, welche über ihr Resultat im reinen ist, ehe sie nur das zu interpretirende Buch aufgeschlagen hat. —

Nachdem Rudelbach p. 654 f. auch die folgenden Worte Tertullians (daß Jesus zum Sinnbild seines Blutes den Wein gewählt habe mit Rücksicht auf Jes. 63) referirt hat, fährt er fort: „Figur ist also" (die vis conclusionis ist hier eminent) „dem „Tertullian niemals" (er thut wirklich, als hätte er alle Stellen, wo das Wort vorkömmt, auf das fleißigste durchgesprochen) „ein „Leeres, sondern entweder ein zu Erfüllendes oder ein Erfülltes." Diese Kategorie von leer und voll, die wie hereingeschneit kommt, liefert also den letzten Beweis. Solch mächtigen Beweisen zu entkommen, bleibt uns am Ende nichts anderes übrig, als (um anderer Stellen zu geschweigen) auf Tert. de bapt. 12 zu verweisen, wo er diejenigen widerlegt, welche behaupteten, der Sturm Joh. 6 habe für Jesu Jünger die Stelle der Taufe vertreten. Ceterum, giebt er zu, navicula illa figuram ecclesiae praeferebat, quod in maribus, i. e. saeculo, fluctibus, i. e. persecutionibus et tentationibus inquietatur etc. Hier heißt figura also doch einmal soviel wie Sinnbild, Allegorie. Cap. 5 de bapt. heißt es von der Bewegung des Wassers zu Bethsaida durch den Engel: figura ista medicinae corporalis spiritalem medicinam canebat, ea forma, qua semper carnalia in figura spiritualium (als Vorbilder und Symbole geistiger Güter) praecedunt d. h. dem Zusammenhang nach: „die leibliche Heilung zu Bethesda „weissagte als figura auf das geistige Bad der Taufe," der Genitiv ist genit. epexeg.

Doch zurück zur Sache! Wir fanden in Tert. c. Marc. 4, 40 zunächst den Gedanken, daß das Brod im Abendmahl ein Sinnbild des einmal geopferten Christus sey. Wir fanden es unberechtigt, daraus zu schließen, daß jener Vater das Brod nur für ein Sinnbild und für nichts weiter gehalten habe. Mehr enthielt die Stelle für uns nicht. Eine Abendmahlslehre enthält sie nicht. Nur

den negativen Schluß zogen wir noch, daß wenn Tertullian eine Gegenwart des Leibes Christi im Brode angenommen hätte, er seinen Beweis gegen Marcion wohl anders würde geführt haben.

Gehen wir nun auf die noch übrigen Stellen ein, worin Tertullian vom Abendmahl redet. Adv. Marc. 3, 19 kämpft er gegen die Ansicht, daß der leidende Jesus nicht mit dem Sohne Gottes identisch seyn könne, weil für letzteren der schmachvolle Kreuzestod sich nicht würde geschickt haben. Gott, sagt er, habe ebendeshalb, um jedem Aergerniß vorzubeugen, diese Todesart vorausverkündigen lassen. Er beruft sich auf mehrere alttestamentliche Züge, die er allegorisch auslegt, zuletzt auf Jerem. 11, 19, wo er wieder der Vulgata folgt, wie in der Stelle lib. IV, 40, und also liest: „mittamus lignum in panem ejus". Er fährt fort: Utique in corpus. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Er zeigt, daß er den panis des Jeremias mit Recht allegorisch auf Jesu Leib deute; sowie Jeremias den Leib Christi „Brod" genannt habe, so habe Jesus das Brod „seinen Leib" genannt, und dem Brode somit die Sinnbildlichkeit des Leibes, die Natur eines Sinnbildes des Leibes, gegeben; in Voraussicht dessen sey Jeremias zu seiner Redeweise berechtigt gewesen. — Auch hier der Gedanke, daß das Brod ein Sinnbild des Leibes Christi ist; auch hier die Folgerung, daß es nur Sinnbild sey, unberechtigt; auch hier jede weitere Folgerung unmöglich. Selbst Rudelbach hat hier nichts, als die jedes bestimmten Sinnes ermangelnde Phrase: „So stehen nun auch hier Realität, Gestalt und Vorbild als drei nothwendige Glieder einer und derselben Offenbarung zusammen" [4].

---

4) Man muß nämlich wissen, daß Rudelbach die Worte: corporis figuram pani dedisse, so übersetzt: „der Herr gab dem Brode die Gestalt seines Körpers." Das heißt entweder gar nichts, oder dies, daß Je-

Daß die erschaffene Welt göttlich und herrlich sey, hält Tertullian dem Gnostiker Marcion im 14ten Kapitel des ersten Buches entgegen, und beruft sich darauf, daß ille quidem (Christus) usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, quo suos abluit, nec oleum, quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat; nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat; etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris. „Wer wird nun hier", fragt Rudelbach, „an eine andere Repräsentation des Leibes Christi denken können, als die die Realität in sich schließt?" Allein man kann bei Tertullians Worten, ebensogut als bei diesen Worten Rudelbachs an alles mögliche denken; diese sind so undistinkt, wie jene, und dienen ihnen deshalb trefflich zum Commentar! Eine „Repräsentation, welche eine Realität in sich schließt" — welche Realität? Meint er, die Handlung der Versinnbildlichung des Leibes und Blutes Christi schließe den Akt realer Mittheilung Christi an uns ein? (Das wäre unsere Meinung.) Oder meint er, das Christum repräsentirende Brod schließe die relle Substanz des Leibes Christi in sich ein? Er hält hier so wenig, als irgendwo, die Gegenwart Christi im Abendmahlsakte (die wirkliche aber centrale Mittheilung an uns) und die Gegenwart Christi im Brode aus einander. — Tertullian hält noch weniger aus einander! Soviel sagt er ganz klar, daß wenn die Materie als solche schlecht und ungöttlich und die Welt ein Werk des Demiurgen wäre, Christus zu den Elementen der Taufe, des Abendmahls und sonstiger Weihe nicht creatürliche Dinge würde gewählt haben. Welches Verhältniß er sich aber zwischen jenen Elementen und den damit sacramentlich verbundenen geistigen Gaben gedacht habe, sagt er nicht. Ob er die Abwaschung der Sünden sich als mit dem Akte der leiblichen Waschung gleichzeitig und letztere als deren Pfand dachte — ob er sich die Abwaschung der Sünden

---

sus aus dem Brode ein kleines Bild seines Leibes ausmodellirt oder ausgeschnitten habe. Ob das Tertullian hat sagen wollen? —

als eine im Wasser gegenwärtige Substanz dachte [5]) — wir können es aus den Worten nicht entnehmen. Eben so wenig, ob er das Verhältniß des Brodes zum Leibe Christi sich ebenso, wie das der Sündenvergebung zur Taufe gedacht habe, oder anders. Auch der Ausdruck repraesentat läßt verschiedene Deutungen zu, wiewohl die nächstliegende wohl wieder die ist, Jesus habe das Brod dazu bestimmt, seinen Leib sinnbildlich darzustellen [6]).

---

5) De baptism. 4, wo ihm alles darauf ankömmt, die Nothwendigkeit der Wassertaufe gegenüber der montanistischen, spirituellen Taufe, zu erheben, sagt er: Supervenit statim (invocato Deo) spiritus de coelis, et aquis superest; sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Diese Redeweise, die der des Cyrill über die Eucharistie ganz analog ist, corrigirt er aber sogleich. Quanquam ad simplicem actum competat similitudo (nicht ist mit der Substanz des Wassers die Substanz des heil. Geistes verbunden, sondern mit dem Akt der leiblichen Waschung der der geistigen:) ut quoniam vice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur. Sed delicta, sicut non in carne comparent (quia nemo super cutem portat maculam idololatriae aut stupri aut fraudis) ita ejusmodi in spiritu sordent, qui est auctor delicti. Spiritus enim dominatur, caro famulatur; tamen utrumque inter se communicant reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium. Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur, et caro in eisdem spiritaliter mundatur. Wer konnte nun diese complicirte Ansicht aus den Worten: aqua suos abluit herauslesen?!

6) De anima cap. 17 beweist Tertullian, daß die Seele keine Außendinge wahrnehmen könne, ohne durch Vermittlung der fünf Sinne, giebt aber dann zu, daß die Sinne sich zu täuschen vermögen. Dafür bringt er physicale Beispiele, z. B. das des im Wasser gekrümmt erscheinenden Ruders, kehrt aber dann zum Hauptsatze zurück, daß die Seele ohne die Sinne nichts zu erkennen vermöchte. Non licet nobis in dubium sensus istos devocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur, ne forte dicatur, quod falso Satanam prospectarit de coelo praecipitatum, aut falso vocem patris audierit de ipso testifi-

Die Stellen Tertullians adv. Marc. III, 19; I, 14 führen uns also nicht weiter, als die Stelle IV, 40. Noch ist es in Frage, ob er Brod und Wein nur für Sinnbilder gehalten habe, oder auch für Pfänder; denn daß letzteres möglich sey, davon haben wir uns ja überzeugt. Daß es sich aber auch wirklich so verhalte, daß also Tertullian Brod und Wein nicht bloß für Sinnbilder des gekreuzigten Leibes Christi und für Erinnrungszeichen an seinen Tod hielt, sondern zugleich für Pfänder eines mit dem Empfange gleichzeitigen realen Empfangens Christi, — daß er (ohne irgendwie eine Gegenwart Christi im Brod und Wein anzunehmen) eine Gegenwart und reale Mittheilung Christi im Abendmahlsakte lehrte — daß er mit dem Akte des leiblichen Essens den der innern centralen Mittheilung Christi an uns verknüpft glaubte — dies entnehmen wir aus der Stelle de pudic. cap. 9. Hier wird in der Auslegung des Gleichnisses vom verlornen Sohn von dem reuigen Sünder gesagt recuperabit vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et annulum

---

catam, aut deceptus sit cum Petri socrum tetigit, aut alium postea unguenti senserit spiritum, quod in sepulturam suam acceptavit, alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit. Er sagt, wolle man annehmen, daß die Sinne täuschten, so stehe nichts mehr fest, sey nichts mehr sicher; Jesus habe dann nicht wissen können, ob er Petri Schwieger sehe oder jemanden anderes, ob er mit Oel gesalbt worden sey oder nicht, ob er zum Gedächtniß seines Blutes Wein eingesetzt habe oder etwas anderes. Daraus folgt für Tertullian's Abendmahlslehre natürlich gar nichts, als höchstens eben dies, daß Jesus Wein genommen habe, und nicht aus Täuschung Essig oder Milch. Rudelbach aber versichert (pag. 659): „der vini sapor ist offenbar das Blut Christi, und der Nerv des Beweises liegt hier darin, daß wenn „die Sinne überhaupt täuschen, so „könnte der Herr ja auch sich getäuscht haben, als er den Kelch reichte „mit den Worten: das ist mein Blut." Rudelbach setzt also allen Ernstes voraus, daß der consecrirte Kelch nach Blut geschmeckt habe!!

denuo, signaculum lavacri (ein Bild der Taufe) et rursus illi mactabitur Christus „das Abendmahl im bekannten Sinn, vgl. §. 14, als Opfer betrachtet.) — Dieselben Bilder vom Kleid und Ring werden dann weiter unten wiederholt. Vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. Annulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat (bei der Taufe), atque ita exinde opimitate Domini corporis vescitur, eucharistia scilicet. Vergleichen wir beide Stellen mit einander, so ist ganz klar, daß unter der opimitas corporis Domini der Complex der durch Jesu gebrochnen Leib erworbenen Gnaden (vor allem die Versühnung) zu verstehen ist, und daß sich Tertullian einen Empfang dieses Gnadencomplexes mit der Abendmahlshandlung verbunden dachte. Die bestimmte Idee der persönlichen Lebenseinheit mit Christo ist hier zwar nicht ausgesprochen, aber doch sieht man, daß ihm Brod und Wein nicht bloß Sinnbilder, sondern auch Pfänder sind.

Die Stelle de resur. carn. cap. 8 lehrt uns, daß Tertullian sich den Empfang jener Gnadengüter als einen geistlichen, centralen gedacht hat, welches gleichzeitig mit dem leiblichen Essen und Trinken stattfinde, und an dies gebunden sey. Caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur, ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Es ist wohl sehr klar, daß hier überall der äußere Akt, welcher mit den sichtbaren Elementen vorgenommen wird, und der innere Effekt einander gegenübergestellt werden. So z. B. bei der Ordination die Händeauflegung der Geistesmittheilung. Beim heil. Abendmahle können deshalb die Worte caro corpore et sanguine Christi vescitur nicht selbst schon eine Beschreibung der im Abendmahle zur res terrena hinzukommenden res coelestis enthalten (sodaß dann die Worte ut anima de Deo saginetur nur den Erfolg und Segen des Abendmahlsgenusses enthielten), sondern mit den Worten caro corpore et sanguine Christi vesci-

tur wird sichtlich die res terrestris beschrieben, (wobei corpus et sanguis Christi in dem bekannten Sinn als liturgische Benennung des consecrirten Brodes und Weines stehen) und mit den Worten anima de Deo saginatur die res coelestis, durch deren Verknüpfung mit der res terrestris das Sacramentsganze entsteht. Die res coelestis besteht also in einer Speisung der Seele, welche an dies leibliche Essen geknüpft ist. Was die Seele empfange, daß Christus es sey, der in sie eingehe — wird wieder nicht deutlich gesagt; nur daß sie aus Gott ihre Nahrung bekomme, wird gesagt; nur daß diese Nahrung in die Seele und nicht in den Leib eingeht, wird deutlich ausgesprochen.

Aber sagt nicht Tertullian de orat. 6, daß Christi Leib im Brode sey? Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, spiritaliter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis et sermo Dei vivi, qui descendit de coelis. Tum quod et corpus ejus in pane censetur: Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo, et individuitatem a corpore ejus: Vor allem finden wir hier endlich die Idee einer realen, persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo, durch welche wir an allen seinen Gnaden Theil haben, und stets in ihm bleiben, und untrennbar sind von seinem Leibe, deutlich ausgesprochen. Was aber den Gedankengang im einzelnen betrifft, so will Tertullian beweisen, daß bei dem Brod in der dritten Bitte vor allem an den Leib Christi zu denken sey, daß also panis hier in allegorischem Sinne zu nehmen sey. Dies beweist er durch zwei Argumente. Erstlich sey Christus das Brod des Lebens weil er lebenbringend sey und das Brod ebenfalls lebenbringend sey, und er sich auch so genannt habe. Zweitens sey ja ganz speciell im Abendmahle im Brode sein Leib dargestellt. Dies ist der Sinn der Worte. Denn mag in der Juristensprache immerhin censeri mit esse promiscue gebraucht vorkommen, so wird doch Tertullian seine Gründe gehabt haben, warum er hier nicht est sagte. Diese Gründe liegen sehr nahe. Was wollte er denn beweisen?

Nichts anderes, als daß in der dritten Bitte panis allegorisch verstanden werden dürfe. Er konnte sich hiefür wahrlich nicht darauf berufen, daß der Leib Jesu im Brode sey, sondern nur darauf, daß Jesus, wie Joh. 6, so auch im heil. Abendmahl das Brod als Sinnbild oder Allegorie seines Leibes angewendet habe. Corpus in pane censetur wird dann ganz ebensoviel seyn, als corpus panis censetur [7]). „Man sieht im Brode den Leib Christi", dies Urtheil ist dem Context nach nicht analog dem Urtheil: „ich „sehe in der Kirsche den Kern", (= ich sehe den in der Kirsche befindlichen Kern), sondern vielmehr dem Urtheil: „ich sehe in dir meinen Vater" (= ich sehe dich als meinen Vater). Jenes Urtheil hat ganz denselben Sinn, als wenn gesagt wäre: „weil das Brod „der Leib Christi ist — oder: weil Christus das Brod zu seinem „Leibe gemacht hat, so darf man in der dritten Bitte an Christi Leib „denken." Corpus steht im bekannten liturgischen Sinn, und heißt: Sinnbild seines Leibes. So steht es mit dem Gedankengang dieser Argumentation des Kirchenvaters. Aus dem zweiten, vom Abendmahl hergenommenen Argument folgt gar nichts Neues; er betrachtet hier, wie adv. Marc. IV, 40 und III, 19 das Brod nur von der Seite, wonach es Sinnbild des (gekreuzigten) Leibes Christi ist. Dagegen aus dem ersten, aus Joh. 6 entnommenen Argument sowie aus den Schlußworten itaque petendo etc. ersehen wir, daß dem Tertullian die Idee einer realen, persönlichen Lebenseinheit mit Christo nicht unbekannt ist, und hieraus haben wir die Stellen de pudic. 9, de resurr. carn. 8 zu verstehen, wo Tertullian Brod und Wein als Pfänder einer mit dem leiblichen Essen und Trinken gleichzeitigen, centralen Gnadenmittheilung (Christi) an unsre Seele betrachtet. —

Je länger wir uns bei Tertullian aufhalten mußten, um so

---

7) So sagt Tertullian de bapt. 5: carnalia in figura spiritualium praecedunt, d. h. die leiblichen Dinge gehen als Vorbilder der geistlichen diesen voraus (die Bethesdener Waschung mit der leiblichen Heilung dem Bad der Wiedergeburt u. s. w.)

rascher können wir in Betreff der übrigen lateinischen Kirchenväter vorwärts schreiten. Cyprian's wenige Aussprüche über die Lebensgemeinschaft mit Christo im heil. Abendmahl fanden wir §. 14 mit seiner Betrachtung des Sacramentes als Opfers so enge verflochten, daß wir dort beides mit einander zu beleuchten genöthiget waren. Cyprian, so sahen wir, hält Brod und Wein für Sinnbilder des gekreuzigten Leibes und vergossenen Blutes Christi, welche Gotte vor Augen gestellt werden, um ihn neu an die passio Christi zu erinnern, und auf dies Lösegeld hin aufs neue Sündenvergebung zu erflehen. Die Gemeinde hat aber das Recht, Christi passio Gotte zum Lösegeld darzubringen, nur insofern, als sie Christum selber hat und besitzt. Deshalb geht der Darbringung der Sinnbilder des Leidens Christi die Vereinigung Christi mit der Gemeinde voraus. Die Mischung des Wassers mit dem Mehle zum Brod, und des Wassers mit dem Weine im Kelch, ist ein Sinnbild und Pfand der Lebenseinheit Christi mit der Gemeinde.

Ambrosius ist der einzige lateinische Vater, welcher die Redeweise Cyrill's von einer μεταβολή, einer über Brod und Wein kommenden Kraft, theilt, und sich in unklare Anschauungen verliert. De initiandis cap. 8 f. giebt er eine Theorie über das heil. Abendmahl. Ista esca quam accipitis — so lauten seine Worte — iste panis vivus, qui descendit de coelo (Christus), vitae aeternae substantiam subministrat, et quicunque hunc panem manducaverit, non morietur in aeternum et est corpus Christi. Hier sagt er, was wir empfangen, daß es nämlich Christus selber ist, und welchen Erfolg dies hat, daß wir nämlich mit ihm eins werden, zu seinem makrokosmischen Leibe gehören, und dadurch Recht und Kraft des ewigen Lebens erhalten. Im neunten Kapitel sagt er: Advertimus igitur, majoris esse virtutis gratiam, quam naturam, et adhuc tamen propheticae benedictionis numeramus gratiam (er hatte Beispiele angeführt, wo die benedictio der Propheten auf die Natur wunderbar umgestaltend eingewirkt habe.) Quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris ope-

rantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo depromeret, non valebit Christi sermo, ut speciem mutet elementorum? De totius mundi operibus legisti, quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare quae non erant? Als auf ein weiteres Beispiel beruft er sich auf Christi incarnatio, und sagt dann: Liquet igitur, quod praeter naturae ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus corpus ex virgine est.

Daß Ambrosius sagen wollte, Brod und Wein erhalten eine neue Kraft durch die Consecration und es ginge an ihnen selbst eine Veränderung vor, ist unleugenbar, und wird nicht widerlegt durch die folgenden Worte: Ipse clamat Dominus Jesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum coelestium species nominatur; post consecrationem corpus Christi significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur; post consecrationem sanguis nuncupatur. Wer hier aus den Worten significatur, nuncupatur herauslesen wollte, das consecrirte Brod bedeute nur den substantiellen Leib Christi, werde nur so genannt, der müßte auch aus den Worten nominatur und dicitur herauslesen, das noch nicht consecrirte Brod werde nur species genannt, sey aber mehr, der noch nicht consecrirte Wein werde nur etwas von Christi Blut verschiedenes (aliud) genannt, sey aber nicht davon verschieden. Offenbar ist, erstlich, daß significatur (nicht significat!) mit nominatur ebenso gleichbedeutend gebraucht ist, als nuncupatur mit dicitur; zweitens, daß alle diese Verba hier nicht einen Gegensatz von esse bilden, sondern sich durch die Worte ipse clamat Dominus erklären. Man wird dem Sinn, den Ambrosius mit den fraglichen Worten verband, nicht zu nahe treten, wenn man übersetzt: „Vor der Consecration nannte Christus das Brod Brod, „nachher aber seinen Leib." Dies aber führt Ambrosius gerade zum Beweise einer im Momente der Consecration stattfindenden

wunderbar umwandelnden operatio der gratia auf die natura an.

Wie er sich dieselbe dachte, läßt sich freilich nicht bestimmen. Auch die Worte: hoc, quod conficimus, corpus, ex virgine est, führen zu keinem bestimmteren Resultate. Es wird ja offenbar nicht das Urtheil, daß der im Abendmahl durch die Consecration hervorgerufene Leib der wirkliche, substantielle, einst von der Maria geborene sey, gegenübergestellt einer Ansicht, wonach der Leib Christi im Abendmahle ein zweiter, anderer wäre, sondern es wird nur wiederholt, was schon in den vorigen Worten gesagt war, daß der Eine Leib Christi, derselbe, der im Abendmahle „conficitur", von einer Jungfrau geboren sey. In welchem Sinne aber jenes conficitur selber, jene Beziehung zwischen diesem Einen, historischen, einst von der Jungfrau geborenen, Leibe Christi und dem heil. Abendmahl, zu verstehen sey, wird eben erst wieder aus den früheren Worten und aus der Vergleichung des gesammten Sprachgebrauches des christlichen Alterthums klar. Das gesammte christliche Alterthum nämlich bediente sich des Ausdrucks, daß das Brod durch die Consecration der „Leib Christi" werde; damit verbanden etliche den Sinn, daß es ein Symbol des historischen, von Maria geborenen, dann gekreuzigten Leibes Christi werde; andere, wie Cyrill, nahmen an, daß durch ein Herabkommen des h. Geistes Brod und Wein insofern eine *μεταβολή* erführen, als sie die Kraft erhielten, den Genießenden mit diesem Einen historischen Leibe Christi in centrale Einheit zu setzen. Da sich Ambrosius am nächsten an Cyrill's Redeweise anschließt, so dürfen wir eine ähnliche Vorstellung (wiewohl noch minder klar entwickelt) wohl auch bei ihm voraussetzen. Daß er nicht an ein räumliches Eingehen des Leibes Christi in das Brod, nicht an eine substantielle Verwandlung des Brodes in dem Leib Christi, mit einem Worte nicht an ein mündliches Essen des letzteren dachte, ist gewiß; denn in seiner Auslegung des Evangeliums Lucä sagt er: Tangimus Christum non corporali tactu, sed fide tantum. Er dachte also doch nur, wie Cyrillus, an eine Kraft, welche dem Brode durch die Consecration mitgetheilt würde; an eine Kraft, wonach dasselbe den, der es esse, in Gemeinschaft des Leibes

Christi setzte. Je unentwickelter diese Vorstellung erscheint, um so weniger dürfen wir von dieser Stelle des Ambrosius aus auf die allgemeinere Verbreitung einer ähnlichen Ansicht schließen. Die gewichtigsten Gegenbeweise liegen in der bisherigen Betrachtung der Lehre der übrigen Väter, nicht der unwichtigste in der so klaren Lehre Augustins.

Contra advers. legis §. 33 schreibt er: Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam bibendumque sanguinem dantem, fideli corde atque ore suscipimus, quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere, et humanum sanguinem potare quam fundere. Atque in omnibus sanctis scripturis secundum sanae fidei regulam figurate dictum vel factum si quid exponitur, de quibuslibet rebus vel verbis, quae sacris paginis continentur, expositio illa ducatur, non aspernanter sed sapienter audiamus. Darum glaubt er, daß Christus uns sein Fleisch zu essen giebt, und glaubt dies trotzdem, daß Menschenfleisch essen, gräßlich ist, weil wir alles, was figürlich gesprochen oder gethan ist, mag es seyn was es wolle, glauben müssen. — Was ist aber beim heil. Abendmahl „figürlich gesagt oder gethan"? Ist das Brod ein Sinnbild des Leibes Christi? Oder meint er, der Ausdruck „Leib Christi" selbst, sey figürlich zu verstehen? [8]) Für letzteres spricht schon jener bekannte liturgische Sprachgebrauch, wo man das Brod „Leib Christi" nannte, bei diesen Worten „Leib Christi" aber nicht an den wirklichen verklärten Leib Christi, sondern an das Symbol des gekreuzigten Leibes dachte. So redet denn auch Augustin selbst ep. 98, 9. Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent — er nennt, wohlgemerkt, nicht die aus der res terrestris und res coelestis bestehende Handlung „sacramentum", sondern stellt die res terrestris und die res coelestis

8) Beides führt natürlich zuletzt wieder auf dasselbe Resultat. Es handelt sich nur um die Form des augustinischen Gedankens.

als „sacramentum“ und „res“ einander gegenüber, und will zunächst beweisen, daß ein tertium comparationis, eine similitudo vorhanden sey, die das sacramentum zum Sinnbild der res geeignet mache[9]) — omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei (die Taufe) fides est. Das sacramentum des Leibes Christi, ist gewissermassen der Leib Christi. Inzwischen bemerke man hier wohl, daß nach unsrer obigen Bemerkung unter sacramentum nicht die ganze Handlung, sondern nur die res terrestris in der Handlung verstanden werden darf. Unrecht würde man thun, wollte man dem Augustinus die Meinung aufbürden, als sey in der Handlung des Sacramentes Christus nicht wirklich und eigentlich; nur vom Brod und Wein sagt er, daß es figürlich und secundum quendam modum der Leib Christi sey.

Fragen wir aber, welcher dieser quidam modus sey, so finden wir: insofern ist das Brod der Leib Christi, als es ein signum desselben ist. So heißt es contra Adim. 12: Non dubitavit Dominus dicere: hoc est corpus meum, quum signum daret, womit zu vergleichen tract. in Joann. 50: Habes (Christum) per signum crucis, per baptismatis sacramentum, per altaris cibum et potum, wo die Art, wie man Christum im heil. Abendmahl „hat“, mit dem Besitz Christi im Kreuzeszeichen und in der heil. Taufe ganz parallelisirt, und allermindestens nicht als eine zweite verschiedene Art unterschieden wird.

Und so folgert er denn (tract. 26 in Joann.) ganz richtig: „Welcher in Christo nicht bleibt, noch Christum in sich bleibend hat, „der isset und genießt ohne allen Zweifel nicht geistlich sein Fleisch,

---

9) Daraus folgt natürlich wieder nicht, daß er die Sacramente bloß für Sinnbilder gehalten habe; sondern hier hebt er eben diese Seite hervor.

„noch trinket sein Blut, ob er wohl fleischlich und sichtbarlich das „Sacrament mit seinen Zähnen zerdrückt; sondern er genießt das „bloße Sacrament (Zeichen) der so herrlichen Sache, zu seinem „Gericht." Fast wörtlich ebenso redet er de civ. Dei, lib. 21, cap. 25. In beiden Stellen ist auch das wichtig, daß er den Genuß Christi im heil. Abendmahle mit jener auch außer dem Sacramente stattfindenden, continuirlichen Lebenseinheit, wovon Joh. 6 geredet wird, völlig identificirt, und nicht im entferntesten daran denkt, eine zwiefache, verschiedene Art des Genusses Christi zu unterscheiden.

Ausdrücklich gegen einen mündlichen Genuß und für die Beziehung auf den Tod Christi spricht er sich im dritten Buche de doctr. christ. aus. Quare cum dicit Dominus: Nisi manducaveritis carnem filii hominis etc., quoniam facinus vel flagitium praecipere videtur, figuratam esse locutionem intellige, qua praecipitur, passioni Domini esse communicandum, et diligenti memoriae mandandum, quod Christus pro nobis mortuus est. Er redet hier zwar zunächst von Joh. 6, aber auf eine Weise, daß die hier absolut ausgesprochenen Grundsätze jedenfalls die Annahme einer manducatio oralis im heil. Abendmahl ausschlossen. Wichtig ist auch, mit welcher Bestimmtheit Augustinus in dem tractat. in Joann. evang. die Umschriebenheit des Leibes Christi behauptet. Quomodo, sagt er, tenebo absentem? Quomodo mittam manum meam in coelum, ut ibi sedentem teneam? Fidem mitte, et tenuisti. Parentes tui tenuerunt carne, tu tene fide, quoniam ipse absens, etiam praesens est. Nisi enim praesens esset, a nobis teneri non posset. Sed quoniam verum est, quod ait: ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi, et abiit et hic est; corpus suum, in quo resurrexit, intulit coelo, quod in uno loco sit oportet; majestatem autem non abstulit mundo. Secundum hanc divinitatem impletur, quod dictum est: Ego sum vobiscum etc. Sed secundum carnem, quam accipit Dei Verbum, impletur quod dictum est: Me autem non semper habebitis. Nam

Christo ut homini Deus Pater post resurrectionem dedit immortalitem, naturam non abstulit. Proinde non est consequens, ut quod in Deo est, sit etiam ubique ut Deus. Cavendum enim, ne sic divinitatem astruamus, ut auferamus veritatem carnis. Nam quando caro Domini erat in terra certe non erat in coelo, et nunc cum sit in coelo, non est in terra [10]).

Dazu vgl. man noch Aug. epist. 146: Ego Domini corpus ita in coelo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in coelum [11]).

Werfen wir nun noch einen Blick rückwärts auf den bisher zurückgelegten Weg, und stellen wir uns die Frage, welches denn nun wohl in der Urzeit der Kirche der Kern der inneren Glaubensüberzeugung gewesen sey, der nach einzelnen Seiten hin,

---

10) Der Interessantheit wegen vergleiche man damit die von Andreas Musculus 1576 für Churbrandenburg verfaßte Formel cap. 2, de incarnatione art. V. Non dari nec demonstrari posse locum, in quo sit vel dicatur esse Filius Dei secundum divinam naturam, ut ibi non sit vel dici debeat esse Filius hominis secundum humanam naturam et ante et post ascensionem. Und mit den Worten Augustin's: in uno loco sit oportet, vergleiche ebendortselbst quae. neg. 1: An improbent recentium Calvinistarum vanam et impiam imaginationem physicam de necessitate localitatis in corpore Christi, qua Christum coelo capi et in certo loco circumscriptive esse oportere contentiose affirmant. Und damit vgl. wieder August. de essent. divin. Sicut Dei filium et redemptorem nostrum secundum divinitatem invisibilem et incircumscriptum non credere, est impium, ita eundem Dei filium in homine assumptum visibilem, corporeum atque localem non credere, est prophanum.

11) Eine große Anzahl ähnlicher Stellen aus Augustinus und anderen Vätern hat Herdesianus in seinem Consensus s. scripturae et veteris ecclesiae de sententia verborum coenae Domini, Heidelb. 1574, Einl. pag. VIII — XI gesammelt.

durch einzelne Gegensätze veranlaßt, zum Bewußtseyn erhoben und ausgesprochen wurde.

Vor allem wurde die Beziehung des heil. Abendmahles auf den einmaligen, historischen Opfertod Jesu durchaus und allenthalben festgehalten und als das wesentlichste Stück im Sacrament hervorgehoben. Die ganze Handlung erschien in ihrer Allgemeinheit als Gedächtniß jenes Opfertodes; die Gemeinde verhielt sich gebend, insofern sie Brod und Wein als Gabe des Dankes für die Schöpfung und für die Erlösung darbrachte; sie verhielt sich empfangend, insofern sie, indem sie den Herrn von neuem an seinen Versühnungstod erinnerte, nun auch neu die Gewißheit und Besieglung erhielt, daß sie an der in seinem Blut gestifteten Versöhnung, an der Sündenvergebung, an dem Anrechte auf ἀθανασία und einstige Auferweckung Theil habe.

Eine unmittelbare Beziehung auf den verklärten Leib Christi findet sich nirgends; nirgends werden die Einsetzungsworte auf den verklärten Leib Christi bezogen; keine Stelle redet von einer unmittelbaren Vereinigung des verklärten Leibes Christi mit unserem Leibe, keine von einer Gegenwart des verklärten Leibes im Brode, keine von einem mündlichen Essen des verklärten Leibes Christi.

Desto klarer und bestimmter spricht sich allenthalben und unter den verschiedensten Formen die Ueberzeugung und Gewißheit von einer Gegenwart Christi in dem Akte der Abendmahlshandlung aus. So deutlich die Väter es kund geben, daß sie im heil. Abendmahl die Frucht des Werkes Christi empfangen, so bestimmt reden sie davon, daß ihnen auch die Person des Erlösers zu eigen gegeben wird. Eine andere Aneignung des Verdienstes seines Todes als durch Lebenseinigung mit ihm, können sie sich nicht denken. Das christliche Alterthum fühlt es deutlich, daß es im Sacramente des heil. Abendmahles seinen Herrn und Heiland selber hat und seines Besitzes neu gewiß und mit ihm neu geeinigt wird. Während die Art dieser Vereinigung nirgends als unmittelbar leibliche, öfters aber als geistliches Analogon zu der Mischung des Wassers mit dem Weine dargestellt wird, so entwickeln dagegen

einzelne Väter mit großer Klarheit die Idee einer centralen Vereinigung mit Christi.

Dies führt uns auf eine zweite Hauptfrage, nämlich auf die Frage, unter welcher Form und mittels welcher Ausdrücke dieser einheitliche Kern des urkirchlichen Bewußtseyns ausgesprochen worden sey? Hier haben wir die liturgische Bezeichnungsart zu scheiden von den theologischen Expositionen.

Dem gesammten christlichen Alterthum war zur Bezeichnung des consecrirten Brodes und des consecrirten Weines der Ausdruck Leib und Blut Christi gemeinsam. Eben weil dieser Ausdruck sich auch bei denjenigen Vätern findet, welche auf das allerbestimmteste es aussprechen, daß das consecrirte Brod und der consecrirte Wein nur Antitypen oder Symbole oder Figuren oder Zeichen des Leibes und Blutes Jesu Christi seyen, so kann aus jener liturgischen Benennungsweise für die Lehre gar nichts gefolgert werden, und es führt uns schlechterdings zu keinem dogmenhistorischen Resultate, wenn die Väter davon sprechen, daß im heil. Abendmahle „Leib und Blut Christi dem Herrn als Opfer dargebracht" oder „gegessen und getrunken werden." Diese Sätze an und für sich heißen lediglich soviel, daß „das consecrirte Brod und der consecrirte Kelch dem Herrn als Gabe des Dankes oder als Erinnerung an den historischen Tod Christi dargebracht, und gegessen und getrunken werden."

In Betreff der theologischen Expositionen unterschieden wir verschiedene Richtungen. Um von der willkührlich subjektiven Schule der Alexandriner, welche für die Weiterentwicklung des Dogmas ohne Bedeutung blieb, ganz abzusehen, so fanden wir zwei verschiedene Anschauungs- und Ausdrucksweisen. Mehrere griechische und die bedeutendsten lateinischen Väter sprechen sich deutlich dahin aus, daß Brod und Wein Symbole des gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes Jesu seyen, und Zeichen der Vereinigung mit der Person des erhöheten Mittlers. Andere, der überschwenglichen Sprache des Gefühls huldigend, welchem es nicht um begriffliche Distinguirung, sondern um Erhebung und Verherrlichung des Cul-

tusactes als solchen zu thun ist, nennen das Brod, weil es ein Symbol des einmal geopferten Leibes Christi ist, den „auf dem Altare vorliegenden Gekreuzigten" selber, und die Darbringung desselben ein **iterum immolari**, beweisen aber durch ihre anderweitigen Aussprüche, daß dies eben nur poetisch-hyperbolische Ausdrücke des Gefühles und nicht scharf zu pressende dogmatische Begriffe sind. Dieselben reden von einer mit dem Brode durch die Consecration vorgehenden μεταβολή, und einem Herabkommen des heil. Geistes auf das Brod, der demselben eine neue Kraft mittheile; auch hier aber ergiebt sich aus näherer Betrachtung des Contextes klar, daß sie nicht an eine Verwandlung des Brodes in Jesu Leib, noch an ein Eingehen dieses Leibes in das Brod, noch selbst an ein locales Haften des heil. Geistes am Brode gedacht haben, sondern nur an eine an den Genuß des Brodes gebundene Wirksamkeit des h. Geistes auf den Genießenden, wodurch der letztere central mit Christi Person vereinigt wird.

So sehen wir bewahrheitet, daß die älteste Kirche die Wahrheit hatte, aber dieselbe auf arglose Weise zum Theil ungenau, zum Theil geradezu unvorsichtig aussprach. Damit war zu einer merkwürdigen Weiterentwicklung der Anlaß gegeben.

Zweites Kapitel.

Die mönchisch-mystische Lehre des Morgenlandes.

§. 19.

Gregorius von Nyssa.

Die Ansicht dieses Kirchenvaters muß an die Spitze dieses neuen Kapitels gestellt werden, in welchem wir den Verfall des Dogmas vom heil. Abendmahle in der morgenländischen Kirche betrachten wollen. Nicht daß dieser Verfall der Person dieses Gregorius zur Last gelegt werden dürfte! Vielmehr scheint das Ueberhandnehmen poetisch-hyperbolischer, der Liturgie entnommener Ausdrucksweisen, zusammengenommen mit dem crassen Mysticismus der orientalischen Mönche, das meiste dazu beigetragen zu haben, daß die Kirche des Morgenlandes auch in diesem wie in andern Dogmen die Kräfte zur freien lebendigen Weiterbildung verlor, und in die Unmittelbarkeit der liturgischen Form zurück sank. Aber Gregorius von Nyssa ist uns doch darum merkwürdig, weil bei ihm zuerst wieder seit Origenes uns eine der Unmittelbarkeit entnommene, subjektiv-systematische Ausbildung der Abendmahlslehre begegnet, und zwar diesmal eine Lehre, welche in ihrem innersten Kern jener mystischen Auffassung verwandt war, und späterhin derselben gewiß durch die Stütze des wissenschaftlichen Scheines Vorschub leistete.

Der Dogmenhistoriker hat hier das leichte Geschäft, die bloßen Worte des Kirchenvaters, welche völlig klar sind, zu wiederholen,

und durch wenige eingestreute Zwischenbemerkungen den Gang der Gedanken zu notiren.

Gregorius von Nyssa geht im 37sten Kapitel seiner catechetica oratio von dem Gedanken aus, daß Seele und Leib auf zwei verschiedene Arten Heil und Leben empfangen, jene durch den Glauben, dieser durch ein leibliches Heilmittel. *Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ διπλοῦν τὸ ἀνθρώπινον,* sagt er, *ψυχῇ τε καὶ σώματι συγκεκραμένον, ἀνάγκη τῷ πρὸς τὴν ζωὴν καθηγουμένῳ, δι᾽ ἀμφοτέρων τοὺς σωζομένους ἐφέπεσθαι. οὐκοῦν ἡ ψυχὴ μὲν διὰ πίςεως πρὸς αὐτὸν ἀνακραθεῖσα τὰς ἀφορμὰς ἐντεῦθεν τῆς σωτηρίας ἔχει· ἡ γὰρ πρὸς τὴν ζωὴν ἕνωσις, τὴν τῆς ζωῆς κοινωνίαν ἔχει. τὸ δὲ σῶμα ἕτερον τρόπον ἐν μετουσίᾳ τε καὶ ἀνακράσει τοῦ σώζοντος γεύεται.* Wer vergiftet sey, könne nur durch ein Gegengift gerettet werden, *χρὴ δὲ καθ᾽ ὁμοιότητα τοῦ ὀλεθρίου καὶ τὸ ἀλεξιτήριον ἐντὸς τῶν ἀνθρωπίνων γεύεσθαι σπλάγχνων, ὡς ἂν δι᾽ ἐκείνων ἐφ᾽ ἅπαν καταμερισθείη τὸ σῶμα ἡ τοῦ βοηθοῦντος δύναμις.* Welches sey nun das Gegengift, welches *τὴν προεντεθεῖσαν τῷ σώματι τοῦ δηλητηρίου βλάβην διὰ τῆς οἰκείας ἀντιπαθείας ἀπώσαιτο; τί οὖν ἐςι τοῦτο;* Antwort, es sey nichts anderes, als Jesu auferstandener und verklärter Leib. *Οὐδὲν ἕτερον ἢ ἐκεῖνο τὸ σῶμα, ὃ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο.* Jesu verklärter Leib gehe in unseren sterblichen Leib ein, wie ein Körnchen Sauertaig in einen Taig; die ganze Masse werde durch das eine Körnchen umgewandelt, *οὕτως καὶ τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν.*

Nachdem er so (ohne Anwendung irgend einer Schriftstelle) die Nothwendigkeit einer peripherischen Vereinigung des Leibes mit Jesu verklärtem Leib ausgesprochen hat, geht er über zu der Frage: wie und auf welche Weise Jesu verklärter Leib mit unserem Leibe vereinigt werden könne. Dies, sagt er (indem er hiebei offenbar weder von naturphilosophischen noch metaphysischen noch sonstigen allgemeineren Prinzipien geleitet wird, sondern offenbar von dem Streben, auf die ihm einmal feststehende Abendmahlsanschauung als auf das Resultat hinzuarbeiten)

dies könne nur durch Essen und Trinken geschehen. Die geistige belebende Kraft des verklärten Leibes Christi könne in den Leib nur auf diese durch die Natur gebotene Weise eingehen. Ἀλλὰ μὴν, fährt er nämlich nach den zuletzt citirten Worten fort, οὐκ ἔςιν ἄλλως ἐντὸς γίγνεσθαι τοῦ σώματος, μὴ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως τοῖς σπλάγχνοις καταμιγνύμενον· οὐκοῦν ἐπάναγκες κατὰ τὸν δυνατὸν τῇ φύσει τρόπον τὴν ζωοποιὸν δύναμιν τοῦ πνεύματος δέξασθαι.

Allein nun wirft er eine dritte und letzte Frage auf, wie es nämlich möglich sey, daß Jesu Einer Leib an so vielen Orten zugleich ausgetheilt werde, ohne darum zertheilt zu werden. Μόνον δὲ τοῦ θεοδόχου σώματος ἐκείνου ταύτην δεξαμένου τὴν χάριν, ἄλλως δὲ δεχθέντος μὴ εἶναι δυνατὸν ἐν ἀθανασίᾳ γενέσθαι τὸ ἡμέτερον σῶμα, εἰ μὴ διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον κοινωνίας ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γενόμενον· σκοπῆσαι προςήκει, πῶς ἐγένετο δυνατὸν τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα ταῖς τοσαύταις τῶν μυριάσι κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην εἰςαεὶ καταμεριζόμενον, ὅλον ἐν ἑκάςῳ διὰ τοῦ μέρους γενέσθαι, καὶ αὐτὸ μένειν ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον; Um diese Frage beantworten zu können, müsse er erst einiges allgemeine über die φυσιολογία τοῦ σώματος voranschicken.

Nun zeigt er, wie kein Leib durch sich selbst ohne Nahrung bestehen könne, und daß der Nahrungsstoff, welcher dem Körper assimilirt werde, die eigentliche Substanz des Körpers sey, die sichtbare Gestalt des Körpers aber nur eine Art von Schlauch (ἀσκός), welche, wenn die eingefüllte Flüssigkeit auslaufe, zusammensinke, ὥςε τὸν ὁρῶντα τὴν ὀγκώδη τοῦ ἀγγείου τούτου περιοχὴν, εἰδέναι μὴ ἰδίαν εἶναι τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ τὸ εἰςρέον ἐν αὐτῷ γινόμενον χρηματίζειν τὸ περιέχον τὸν ὄγκον. Οὕτω καὶ ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν κατασκευὴ ἰδίου μὲν πρὸς τὴν ἑαυτῆς σύςασιν οὐδὲν ἡμῖν γνώριμον ἔχει, διὰ δὲ τῆς ἐπειςαγομένης δυνάμεως ἐν τῷ εἶναι μένει. ἡ δὲ δύναμις αὕτη τροφὴ καὶ ἔςι καὶ λέγεται. Indem er so gezeigt zu haben glaubt, daß der Körper irgend eines lebenden Wesens, so wie er unseren Augen erscheint, nur die Form sey, und daß die eigentliche Substanz dieses Körpers nicht auf diese Form

zu beschränken sondern auszudehnen sey auch auf alle Nahrung, welche dieser Körper zu sich nimmt und noch zu sich nehmen wird, und welche alle noch dereinst in diese Form eingehen wird, so thut er nun einen Schritt weiter in seinen tiefgehenden physiologischen Untersuchungen, und zeigt, daß der Körper bei einer jeden Art von lebenden Wesen seine besondere Art von Nahrung habe; einige Thiere fressen Wurzeln, andere Gräser, andere Fleisch, der Mensch aber esse vornehmlich Brod; *ἀνθρώπῳ δὲ κατὰ τὸ προηγούμενον ἄρτος (ἡ τροφή ἐςι), καὶ εἰς τὴν τοῦ ὑγροῦ διαμονὴν καὶ συντήρησιν ποτὸν γίνεται, οὐκ αὐτὸ μόνον τὸ ὕδωρ, ἀλλ' οἴνῳ πολλάκις ἐφηδυνόμενον πρὸς τὴν τοῦ θερμοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν συμμαχίου* (!) Aus der Combination dieser physiologischen Betrachtung mit der vorigen folgt nun der wichtige Lehnsatz, daß wer Brod und Wein ansieht, künftige menschliche Leiber ansieht, indem diese Speisen ja bestimmt sind, menschlichen Leibern assimilirt zu werden, und mithin schon jetzt zur Substanz menschlicher Leiblichkeit gerechnet werden müssen, wenn sie auch noch nicht in deren Form eingegangen sind. *Οὐκοῦν*, heißt es, *ὁ πρὸς ταῦτα βλέπων, δυνάμει πρὸς τὸν ὄγκον τοῦ ἡμετέρου σώματος βλέπει. ἐν ἐμοὶ γὰρ ἐκεῖνα γενόμενα αἷμα καὶ σῶμα γίνεται καταλλήλως, διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως πρὸς τὸ τοῦ σώματος εἶδος τῆς τροφῆς καθιςαμένης.*

Nach diesen Vorbereitungen kehrt der Kirchenvater wieder zu seiner Hauptfrage zurück (*διανακτέον πάλιν πρὸς τὰ προκειμένα*), welche er nochmals wiederholt. Die Art der Lösung ist nun sehr plan und einfach, wie er auch selbst sagt: *τάχα τοίνυν ἐγγὺς τοῦ εἰκότος λόγου γινόμεθα.* Jesus, welcher der ins Fleisch gekommene Logos, dessen Leib also göttlich war, stellte sich darin den übrigen Menschen ganz gleich, daß auch er sich von Brod und Wein nährte, mithin Brod und Wein durch Assimilation und Verdauung zu seinem Leibe machte, welcher Leib wiederum, als vom Logos bewohnt, göttliche Herrlichkeit hatte [1]). Also wurde das Brod, das von Jesu

---

[1]) *Εἰ γὰρ παντὸς σώματος ἡ ὑπόςασις ἐκ τῆς τροφῆς γίνεται, αὕτη δὲ βρῶσις καὶ πόσις ἐςὶν, ἔςι δὲ ἐν τῇ*

gegessen wurde, in den Leib des Logos verwandelt. War das damals möglich, (so schließt er) so kann auch gegenwärtig Brod und Wein — und zwar unmittelbar, ohne von Jesu erst gegessen und verdaut zu werden — in den Leib Christi verwandelt werden [2]. Ebenso stehe es mit dem Weine.

Was sollen wir nun zu dieser wunderlichen Theorie sagen? Vor allem ist uns nicht ganz unwichtig, daß der erste Kirchenvater, welcher einen mündlichen Genuß lehrt, sogleich die Frage aufwirft, wie

---

βρώσει ἄρτος ἐν δὲ τῇ πόσει τὸ ὕδωρ ἐφηδυσμένον τῷ οἴνῳ, ὁ δὲ θεοῦ λόγος, καθὼς ἐν τοῖς πρώτοις διῄρειται, ὁ δὲ θεὸς ὢν καί λόγος, τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τὴν σύστασιν· ἀλλὰ διὰ τὴν συνήθων τε καὶ καταλλήλων ἔδωκε τῷ καθ' ἑαυτὸν σώματι τὴν διαμονὴν, βρώσει καὶ πόσει περικρατῶν τὴν ὑπόςασιν. ἡ δὲ βρῶσις ἄρτος ἦν· ὥςπερ τοίνυν ἐφ' ἡμῶν, καθῶς ἤδη πολλάκις εἴρηται, ὁ τὸν ἄρτον ἰδὼν, τροπόν τινα τὸ ἀνθρώπινον βλέπει σῶμα, ὅτι ἐν τούτῳ ἐκεῖνο γενόμενον τοῦτο γίνεται, οὕτω κἀκεῖ τὸ θεοδόχον σῶμα τὴν τροφὴν ἄρτου παραδεξάμενον, λόγῳ τινὶ ταὐτὸν ἦν ἐκείνῳ, τῆς τροφῆς, καθὼς εἴρηται, πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν μεθιςαμένης. Τὸ γὰρ τούτων ἴδιον καὶ ἐπ' ἐκείνης τῆς σαρκὸς ὡμολογήθη, ὅτι ἄρτῳ κἀκεῖνο τὸ σῶμα διεκρατεῖτο. τὸ δὲ σῶμα τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μετεποιήθη.

2) Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιςεύομαι. Καὶ γὰρ ἐκεῖνο τὸ σῶμα ἄρτος τῇ δυνάμει ἦν, ἡγιάσθη δὲ τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ λόγου τοῦ σκηνοποιήσαντος ἐν τῇ σαρκί. Οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θείαν μετέςη δύναμιν, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἶσον γίνεται. Das Brod rc. wird nicht erst διὰ βρώσεως καὶ πόσεως (dadurch daß es von Jesu gegessen würde) — sondern εὐθὺς in das σῶμα τοῦ λόγου verwandelt.

Jesu Leib an vielen Orten zugleich seyn könne. Und noch wichtiger ist uns, daß er diese Frage auf eine Art beantwortet, woraus wir ersehen, daß man im 4ten Jahrhundert von der Ubiquität und der **communicatio idiomatum** noch nichts gewußt haben kann! Er sucht den Widerspruch zwischen der Wahrhaftigkeit und Einheit und Umschriebenheit des verklärten Leibes Christi und der localen Gegenwart in Brod und Wein von einer ganz andern Seite her zu lösen, indem er erstlich die Wesenhaftigkeit des Leibes nicht auf die momentane sichtbare Erscheinung desselben beschränkt, sondern vielmehr auch auf alle Speisen übertragen wissen will, die einst noch durch Essen und Verdauung diesem Leibe assimilirt werden können, und indem er zweitens (sich selbst widersprechend) annimmt, daß im heil. Abendmahle Brod und Wein, ohne von Jesu gegessen und verdaut zu werden, doch dem Leibe Jesu assimilirt und zu Theilen desselben würden. Letzteres ist überhaupt fatal; bei ersterem ist wenigstens die Beschränkung der menschlichen Speise auf Brod und Wasser (welches der gute Kirchenvater aber mit etwas Wein zu mischen anräth!) mißlich. Je unbeholfener aber dieser Versuch einer Lehre von der **manducatio oralis** ist, um so deutlicher zeigt sich, daß es einer der ersten Versuche, und daß die Lehre noch durchaus eine subjektive Ansicht gewesen seyn müsse und nicht Kirchenlehre gewesen seyn kann.

---

§. 20.

Der Fortschritt in den liturgischen Formularen.

Einen unmittelbaren Einfluß der Privatansicht Gregor's von Nyssa auf die Kirchenlehre vermögen wir nicht wahrzunehmen. Was bei ihm mehr zufällig und zusammenhanglos auftauchte, gewann von einer ganz anderen Seite her bald allgemeinere Geltung. Wir irren wohl schwerlich, wenn wir in den liturgischen Formeln, welche beim Cultus angewendet wurden, den Ursprung der nachherigen Verwandlungslehre der griechischen Kirche sehen.

Die liturgischen Formeln scheinen ursprünglich außerordentlich einfach gewesen zu seyn. Aus den Constit. Apost. VIII, cp. 13 ersehen wir, daß das Brod mit den kurzen Worten: *σῶμα Χριστοῦ*, und der Kelch mit den Worten: *αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*, gereicht wurde [1]), worauf der Communicant mit Amen antwortete. Dieser Ausdruck war den Einsetzungsworten selbst entnommen, und enthielt so wenig, wie diese, ein bestimmtes Dogma, baute aber freilich auch keiner falschen und abergläubischen Auffassung vor; im Gegentheil, da die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον* hinweggelassen waren, so war hiemit noch leichter die Möglichkeit einer superstitiösen Auffassung im Sinne einer Verwandlung und eines mündlichen Genusses offen gelassen. Auf welche Weise diese Möglichkeit allmählich zur Wirklichkeit ward, und wie zunächst die ungebildete Masse sich zu abergläubischer Auffassung hinreißen ließ, davon haben wir in einer Stelle des Pseudo-Dionysius eine interessante Spur. Das Buch des Pseudo-Dionysius de hierarchia ecclesiastica, welches Pearson [2]) in den Anfang des vierten Jahrhunderts setzen, Dodwell [3]) dem römischen Gregorius zuschreiben wollte [4]), stammt aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, und wird noch im Anfange des sechsten Jahrhunderts von den Severianern öffentlich gebraucht. In dieser Schrift werden Brod und Wein noch stehend *τὰ θεῖα σύμβολα*, oder *αἱ δωρεαὶ* genannt [5]), in Betreff der Gemeinden aber wird hinzugefügt, daß sie

---

1) Noch zu Zeiten des römischen Gregorius war die Austheilungsformel nicht wesentlich verschieden. Sie lautete: Corpus (sanguis) Domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam (custodiat te in vitam aeternam.) Varianten siehe in Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie, Bd. VIII, S. 405.

2) Vindic. epist. Ignat. P. II, cp. 10.

3) De jure laicorum sacerd. p. 389.

4) Gegen ersteres vgl Tillemont Memoires t. II, n. 4, gegen das andere Petavius und Morinus, über beides Augusti Th. IV, S. 238 f.

5) Siehe die Stellen in Augusti Th. IV, S. 250.

diesen bloßen Symbolen schon als solchen ihre Anbetung zollen, während der Hierarch seine Anbetung auf Christum bezieht. Die schwierigen, und von Augusti fast für unübersetzbar gehaltenen Schlußworte der Beschreibung der Abendmahlsfeier — *τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ δὲ ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς τὰς ἁγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἱεραρχικῶς ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀναγομένου* — glaube ich nämlich folgendermassen übersetzen zu müssen: „— wobei die Menge die bloßen göttlichen „Symbole anbetet, er (der Hierarch) in göttlichem Geiste zu dem „heiligen Urquell der Handlung in seligen und geistigen Gesichten „sich, nach Hierarchen-Weise in Reinheit der gottverwandten Geistes-„stimmung, erhebt.“ *Τοῖς συμβόλοις* werden *αἱ ἀρχαὶ*, die durch die Symbole bedeuteten Dinge, entgegengesetzt. Das Volk bückt sich allein auf jene, d. h. wohl schwerlich „der gemeine Haufe blicke „nur auf die heiligen Symbole, indem er eine höhere Ansicht nicht „zu fassen vermöge“ [6]); schwerlich will Pseudo-Dionysius sagen, daß die Menge nur an Brod und Wein und gar nicht an Christum denke; wie würde sich ein Mißverständniß nach dieser Seite hin auch nur erklären lassen? War es doch im ganzen christlichen Alterthum gewöhnlich, Brod und Wein nach der Consecration ohne weiteres „Leib und Blut Christi“ zu nennen. Vielmehr scheint mir in jenen Worten gerade der umgekehrte Sinn zu liegen. „Das Volk „bückt sich nieder auf die bloßen Symbole,“ ist soviel wie: es betet schon die bloßen Symbole als solche an, bezieht seine anbetenden Blicke schon auf die bloßen Symbole als solche, während dagegen der Hierarch Symbol und Sache noch unterscheidet, und seinen anbetenden Geist wie im Gesichte zu Christo emporhebt.

Dies eine Beispiel mag uns im allgemeinen klar machen, wie und auf welche Weise liturgische Formulare dazu beitragen konnten, daß das Gesammtbewußtseyn über das Dogma sich allmählich umwandelte. Solange unter den Bischöffen und Geistlichen reiner Wahrheitssinn und treuer Eifer herrschend blieb, wie in

---

6) Augusti a. a. O.

der Zeit vor Constantinus, so lange war von dem Gebrauche unbestimmter liturgischer Formeln, welche in der verschwimmenden, überschwenglichen Sprache des frommen Gefühls, nicht in der des scharfen Begriffes redeten, nichts zu fürchten. Der sorgfältige katechetische Unterricht, welcher in jenen Zeiten der scharfen Trennung von Christenthum und Heidenthum der Aufnahme in das erstere voranging, beseitigte jede Gefahr, und in der Genauigkeit dieses Unterrichts lag ein Gegengewicht gegen die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit der liturgischen Formeln. Als nun aber jener Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum sich verwischte, als mit Constantinus viel Heidenthum in Gesinnung, Gepränge und superstitiösem Wesen in die Kirche hereinkam, als neben einzelnen großen, hervorragenden Vätern ein Haufe feiler, nachlässiger Miethlinge den Dienst im Reiche des Herrn überkam, als die gesammte Christenheit im römischen Reiche mehr nach Sinnen- und Seelenreiz fragte, als nach dem, was nütze ist zur Seligkeit, da mußte bei der großen Menge das feinere Sensorium für Wahrheit allmählich stumpfer zu werden anfangen. Beim Cultus staunte man lieber, als daß man sich erbaute. Die Sitten des Forums und des Theaters gewannen Eingang in die christlichen Tempel. Wo ein Chrysostomus nach Effekt haschte, was müssen da erst Andere gethan haben? — Die Verfolgungen in dem arianischen Streit mußten noch beitragen, den besseren Theil der Kirche im Läuterungsfeuer zu erhalten; als aber nun vollends der zunehmende Heiligendienst das Bewußtseyn von der Einen Gnade in Christo trübte und schwächte, was war da anderes zu erwarten, als daß im Schooße der Gemeinden allerlei Aberglauben über das Sacrament des Altares sich bilden würde. Es mußte jener Zustand eintreten, welchen uns am Ende des fünften Jahrhunderts der Verfasser der **hierarchia ecclesiastica** als wirklich bestehend schildert. Das Volk betete Brod und Wein als solches an; was ihm als *σῶμα Χριςοῦ* gereicht wurde, das nahm es in Hand und Mund, meinend, die greifbare Materie des Leibes Christi zu betasten und zu schmecken; wenn ihm ein Chrysostomus zurief: *ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριςὸς*, so glaubte es den geopferten Herrn local auf der Patene des Altares gegenwärtig.

Es war die Frage, ob dieser Entwicklungsprozeß des Gemeindebewußtseyns sich selbst überlassen fortwuchern, oder ob ihm ein Damm gegenübergestellt werden würde. Die nüchternen Lehrer der syrischen Kirche wären zu letzterem wohl fähig gewesen; allein — und das ist ein überaus wichtiger Wendepunkt — wir sehen im Morgenlande jene mönchisch-mystische Richtung der Aegypter, welche sich zuerst im groben Monophysitismus, alsdann in feineren mystischen Theoremen kund gab, den entschiedensten Sieg davontragen über jene nüchternen Syrer, deren ganze Anschauungsweise in dem Einen Nestorius im Grunde mit verdammt war, während die mönchisch-monophysitische Richtung, wenn schon das Dogma des Eutyches nicht durchgedrungen war, doch ihren Geist, getragen von Cohorten und Heerden fanatischer Mönche, über den Orient fort und fort ausgoß.

Soviel steht über allen Zweifel fest, daß die Bischöffe, anstatt durch Bestimmung der zweideutigen liturgischen Formeln dem Aberglauben der Gemeinden entgegenzuarbeiten, denselben vielmehr noch unterstützten und förderten. Mit dem frommen stupor des Volks war man zufrieden; die liturgischen Formeln wurden immer überschwenglicher; mehr und mehr richtete sich alle Anbetung auf die „*μόνα θεῖα σύμβολα*"; mehr und mehr erschien Christus als local gegenwärtig; er lag geopfert da; er war vom Himmel niedergestiegen; genug, die Vorstellung von einer magischen Verwandlung der Elemente Brod und Wein in Folge der Consecration, und von einer localen Gegenwart in Folge jener Verwandlung, gewann im kirchlichen Bewußtseyn die Oberhand, sodaß zuletzt auch die Theologen das Dogma hienach umbilden und umgestalten mußten.

Das erste Glied dieses Processes, die Umwandlung der liturgischen Formulare, haben wir jetzt näher ins Auge zu fassen. Wir müssen zu dem Ende uns vor allem über das Alter jener Liturgieen verständigen, welche unter allerlei angedichteten Namen auf uns gekommen sind [7]. Man würde im höchsten Grade Unrecht

---

7) Die beste Sammlung derselbe ist Eusebii Rénaudotii liturgiarum

thun, wollte man aus der „Unächtheit" dieser Liturgieen auf ihre dogmenhistorische Unwichtigkeit schließen. Daß jene Formulare, welche auf die Autorschaft einzelner Apostel zurückgeführt werden, nicht wirklich von diesen Aposteln verfaßt sind, bezweifelt freilich niemand; aber ebensowenig wird es jemanden einfallen zu bezweifeln, daß jede dieser Liturgien zu irgend einer gewissen späteren Zeit in irgend einem Lande bei irgend einer Religionspartei in kirchlichem Gebrauche stand. Wir können also zwar nicht das Ritual und die Lehre der apostolischen Zeit, wohl aber das Ritual und die Lehre derjenigen Zeiten und Gegenden, in welchen eine solche Liturgie gebraucht wurde, aus ihr entnehmen. Es kömmt alles darauf an, über das Alter und den Ursprung dieser alten Formulare sich zu verständigen, und dazu noch die Gewißheit zu erlangen, ob dieselben auch in ihrer unverfälschten Gestalt auf uns gekommen sind. Hierüber nun in Kürze einige Fingerzeige.

Wir beginnen mit den syrischen Liturgieen. Unter diesen ist die **liturgia S. Jacobi apostoli** [8]) entschieden die älteste und wichtigste. Ihren wesentlichen Bestandtheilen nach muß sie schon im vierten Jahrhundert in kirchlichem Gebrauch gewesen seyn; denn Cyrill von Jerusalem citirt in seinen Katechesen einzelne Stellen der Liturgie seiner Zeit, welche sich in der Liturgie des Jakobus wörtlich wiederfinden [9]). Doch ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß einzelne Stellen, welche wir jetzt in der letzteren lesen, erst nach der Zeit des Cyrillus hinzugekommen sind, und so dürfen wir von einzelnen Ausdrucksweisen derselben nicht auf eine zu frühe Geltung der darin sich aussprechenden Dogmen schließen. Aber soviel ist gewiß, daß die Melchiten (Orthodoxen) und die Jakobiten (Monophysiten) in Syrien sich beide derselben in wörtlicher Uebereinstimmung

---

orientalium collectio, Paris 1716, zwei 4 Bde. Einzelnes wenige findet sich auch in der Lyoner Bibliotheca maxima patrum, tom. 27.

8) In lat. Uebersetzung mitgetheilt in Rénaudot liturgiarum orientalium collectio, tom. II, pag. 29—43.

9) Augusti, Thl. VIII, S. 425 f.

bedient haben [10]. Ihr Ursprung muß also vor die Zeit, da sich die Monophysiten von der orthodoxen Kirche förmlich trennten, gesetzt werden. Die Liturgie des Jakobus enthält sicherlich die älteste Rezension der griechischen Liturgie, welche wir besitzen; nur schließe man nicht mit Renaudot, daß in ihr das genuine Cultusformular der ursprünglichen palästinensischen und christlichen Kirche überhaupt uns erhalten sey!

Vielmehr begegnen wir hier dem höchst merkwürdigen Umstande, daß, während Melchiten und Jakobiten sich ihrer gemeinsam bedienten, die Nestorianer in Syrien keinen Gebrauch von ihr machten [11], ein Umstand, wofür Renaudot keine rechten Gründe aufzufinden vermag [12], obgleich die wahre Ursache nahe genug liegt. Diese Ursache darf nicht etwa darin gesucht werden, daß man annimmt, die **liturgia Jacobi** sey erst nach der Trennung der Nestorianer von den Orthdoxen (nach 431) entstanden; dagegen spricht das Vorhandenseyn ihrer wesentlichen Theile zu Zeiten Cyrills von Jerusalem. Die wahre Ursache liegt wohl vielmehr in folgendem. In ganz Syrien hatte sich bekanntlich seit langer Zeit eine theologische Schule gebildet, welche sich im Gegensatze zu der übrigen Kirche durch eine mehr nüchterne, kritisch verständige, historisch-grammatische Richtung unterschied [13], und diese Richtung mußte sich vornehmlich in der Kirche Mesopotamiens erhalten, deren Selbständigkeit schon durch die eigene Sprache gesichert war. Wir können von vorneherein erwarten, daß dort die Liturgie, obwohl von derselben Wurzel wie anderwärts ausgehend, doch ihren eigenen Entwicklungsgang genommen haben wird. Während in der griechisch redenden Kirche des Orients mehr und mehr hyperbolische, mystische Ausdrucksweisen in den Cultus eingeführt wurden, so ist zu vermuthen, daß die syrische Liturgie sich hievon wenigstens relativ freier erhalten haben wird. Sollte nicht hierin der Grund zu suchen seyn, daß

---

10) Renaudot, II, S. i und S. 73.

11) Renaudot II, ij.

12) Certa causa assignari nulla potest.

13) Vgl. Gieseler Kchsche Per. I, Abschn. 3, Cap. 3, §. 63.

die consequenteste Ausgeburt jener nüchtern-verständigen Schule, die Kirche der Nestorianer, mit Vorliebe die Liturgie der mesopotamischen Kirche beibehielt, mißtrauisch gegen jene überschwenglichen, oft unklaren und zweideutigen Formulare der orthodoxen Griechen?

Doch was bedarf es der Vermuthungen und Hypothesen, wo es uns an vorhandenen geschichtlichen Zeugnissen nicht fehlt? Wir besitzen noch eine Liturgie der Nestorianer, welche auf den Ruhm eines hohen Alters Anspruch zu machen berechtigt ist, und gerade in ihr begegnen wir nicht etwa nur anderen, nüchterneren Ausdrücken, sondern einer von den griechischen Liturgieen völlig abweichenden selbständigen Anordnung des ganzen Cultus. Die liturgia sanctorum apostolorum [14]), von der Tradition auf die Autorschaft des Adäus zurückgeführt, welcher nach der Sage auch der Monophysiten der erste Verkündiger des Christenthums in Mesopotamien war, ist nach Renaudot's eigenem Urtheil [15]) viel einfacher, als die Liturgieen der orthodoxen Griechen, und er selbst ist der Meinung, daß in ihr uns die ursprüngliche Cultusform der mesopotamischen Kirche enthalten sey [16]), um so mehr, als sich gerade das speciell nestorianische Dogma nicht ausgesprochen findet, ein Verdacht späterer, willkührlich-eigener Verabfassung also nicht vorliegt [17]). Ob diese Liturgie, so wie sie Renaudot in einigen Handschriften vorlag, nicht etwa in einzelnen Gebeten spätere Zusätze erhalten hatte, sodaß wir also den genuinen Urtext der vornestorianischen Zeit nicht mehr wörtlich besäßen, das lassen wir dahin gestellt seyn; würde sie Zusätze erhalten haben, so dürfte man wohl am ersten erwarten, daß das nestorianische Dogma von Christi Person hie und da interpolirt worden wäre; da dies in der liturgia apostolorum nicht geschehen ist, sondern wir diejenigen Umbildungen dieser Liturgie, welche wirklich nestorianisch gefärbt sind, als besondere Rezensionen [18]) über-

14) Mitgetheilt bei Renaudot, Thl. 2, S. 584—597.

15) S. 568.

16) Traditionem ecclesiarum Mesopotamiae significat Nestorio vetustiorem.

17) S. 570.

18) Unter dem Namen der liturgia Theodori Interpretis und liturgia Nestorii. Vgl. Renaudot S. 569.

kommen haben, so spricht alles dafür, daß in der liturgia apostolorum eine verhältnißmäßig sehr reine Ueberlieferung der vornestorianischen, altmesopotamischen Liturgie auf uns gekommen ist. Zwar findet Renaudot[19]) einige Gebete in derselben zu wortreich und zu lang; allein lange Gebete waren dieser einfachen, an sich kurzen Liturgie offenbar von Anfang an eigenthümlich; auch gesteht jener gelehrte Forscher gerade von den Gebeten, welche sich auf die Eucharistie beziehen, zu[20]), daß sie die Spuren der Aechtheit an sich tragen. So sind wir also zu dem doppelten Schlusse berechtigt, erstlich, daß die syrische Kirche eine eigene selbständige Cultusform schon in den Zeiten vor Nestorius besaß, und zweitens, daß uns dieselbe im wesentlichen in der liturgia apostolorum erhalten ist, und wir also, wenn wir diese mit der **liturgia Jacobi** zusammenhalten, den Fortschritt von der ursprünglicheren, nüchterneren Form zu den hyperbolischen, mystischen Ausdrücken wahrnehmen können.

Wenn sonach die liturgia apostolorum ein erstes und die **liturgia Jacobi** ein zweites Glied in der liturgischen Entwicklung der Kirche Syriens bildet, wenn wir in jener den Cultus der syrischen Kirche bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts finden, und in dieser den Cultus, wie er sich nach Ausscheidung des verständig-nüchternen Elementes in der orthodoxen Kirche Syriens gestaltet hat, so sehen wir in den Liturgieen, welche dem Clemens Romanus, Xystus, Julius, Ignatius von Antiochia u. a. zugeschrieben werden, den Gang, welchen die hyperbolische Mystik bei den Monophysiten einschlug.

Diese Sekte, welche anfangs die **liturgia Jacobi**, diese Cultusform der orthodoxen Kirche des fünften Jahrhunderts mit aufgenommen hatte, bildete sie späterhin zu eigenen monophysitisch gefärbten Liturgien um (ähnlich wie die Nestorianer die von der katholischen mesopotamischen Kirche des vierten Jahrhunderts überkommene **liturgia Jacobi** zur **liturgia Theodori** und **Nestorii** umbildeten.) Zu

---

19) S. 568.

20) Ebendaselbst.

der großen Anzahl solcher einzelner Liturgieen [21]) kam man wohl [22]) dadurch, daß man für den Gedächtnißtag eines jeden Heiligen ein eignes Meßformular hatte (eine Erscheinung, welche sich in der mustarabischen Liturgie, im **Missale Gothicum** u. a. wiederholt), und allmählich führte man in irrthümlicher Confusion die Entstehung dieser einzelnen Formulare auf die vermeintliche Autorschaft derjenigen Heiligen zurück, für deren Gedächtnißfeier sie bestimmt gewesen waren.

Soviel über das Alter der wichtigsten syrischen Liturgieen.

Es ist nun an der Zeit, den Inhalt und die Art dieser Formulare selbst näher zu betrachten. Wir richten unsere Blicke auf drei Formeln, welche allen orientalischen Liturgieen gemeinsam sind, die erste ist die Darstellung der gesammten Eucharistie als einer oblatio, die zweite die Consecrationsformel, wonach Brod und Wein zu Christi Leib und Blut werden, und die dritte die invocatio spiritus sancti.

Wir wissen, wie die Abendmahlselemente schon in frühester Zeit als eine oblatio des Dankes für die Schöpfung und für die Erlösung betrachtet wurden, wie man aber späterhin über das bloße Dankopfer hinaus ging, und im h. Abendmahle das Faktum des einmaligen Todes Christi in den Symbolen desselben dem Herrn neu vor Augen zu stellen, lehrte. Beide Beziehungen, die des Dankopfers, sowie die des symbolischen Sühnopfers finden sich in sämmtlichen orientalischen Liturgieen.

In der liturgia apostolorum, worin sich die Cultusform der vornestorianischen Kirche Syriens erhalten hat, fordert der Priester zuerst die Gemeinde zur Fürbitte auf, ut Deus det mihi virtutem et possibilitatem quo perficiam ministerium hoc, ad quod accessi, suscipiaturque oblatio haec ex manibus imbecillitatis meae, pro me, pro vobis etc. Ihm antwortet die Gemeinde, Christus ...... gratum habeat sacrificium tuum, suscipiat oblationem tuam, honoretque sacerdo-

---

21) Renaudot Thl. II, S. V f.

22) Ebendas. S. xij f.

tium tuum etc. In diesen allgemeinen Ausdrücken hält sich die Liturgie auch weiterhin; oblatio haec, sacrificium istud, das wiederholt sich öfters. Von dem Gebete[23]), welches leis gesprochen wird, sind in einzelnen Handschriften verschiedene, völlig abweichende Rezensionen enthalten; keine derselben enthält etwas anderes, als die Bitte, daß Christus das in Schwachheit gebrachte Opfer annehmen wolle. In dem folgenden Gebete, welches die Anzündung des Rauchwerkes begleitet, ist von einem sacrificium tremendum et divinum die Rede; durchgehends aber wird die ganze Handlung der Abendmahlsfeier darunter verstanden. In dem leise gesprochenen Gebete S. 591 ist von den Heiligen die Rede, welche das göttliche Wohlgefallen erlangten in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui, quod offerimus tibi super altare tuum; im Syrischen konnte sich das Relativum ebensogut auf die commemoratio als auf das corpus et sanguis beziehen; ja die letztere Construction ist die leichtere, weil man sonst unter commemoratio das subjektive Andenken der Heiligen an die Eucharistie verstehen müßte, was doch ein höchst geschraubter Sinn wäre[24]). Wenn wir diese Stelle recht verstehen, so ist es also der Gedächtnißakt des Todes Christi, welcher dem Herrn dargebracht wird, und so ist auch gleich nachher von dem mysterium magnum et tremendum, sanctum et divinum passionis, mortis, sepulturae et resurrectionis Domini die Rede.

Weiter gehen die Ausdrücke in der syrischen liturgia Jacobi, in welcher sich uns die Cultusform der orientalischen Gesammt-Kirche des fünften Jahrhunderts (mit Ausschluß der Nestorianer) darstellt. Hier wird nicht bloß der gesammte eucharistische Erinnerungsakt an Jesu Tod als eine dem Herrn dargebrachte oblatio bezeichnet; hier wird vielmehr die Darbringung der Symbole des einmaligen Opfers Christi in bildlich-poetischer Sprache schon als Darbringung des Gotteslammes selber dargestellt. Lau-

---

23) Renaudot II, 588.

24) „Welche du beschlossen hast (selig zu machen) durch ihre Erinnerung an „den Leib und das Blut Christi, welche wir opfern."

demus, heißt es gleich im Eingang, agnum vivum Dei, qui offertur super altare. Doch ist unmittelbar nachher von der divinitas die Rede, welche sich (Einmal) zu den Sündern herabließ, geweissagt durch die Propheten. Signa cruce ejus ecclesiam, heißt es nachher, und diese ecclesia wird glücklich geprießen, um der dona willen, welche ihr der Herr gegeben, nämlich dem „corpore et sanguine suo sancto et cruce ejus." Es ist auch hier von dem einmal am Kreuz in den Tod gegebenen Leibe Christi die Rede; aber das historische Kreuz und das mystische Kreuzeszeichen spielen ebenso, wie der historisch geopferte Leib und der mystisch auf dem Altare dargebrachte Leib in unklarer Mischung in einander.

Dies Opfer wird nachher als sacrificium spirituale et incruentum bezeichnet, Ausdrücke, welche sich daher schrieben, daß die Kirchenväter, wie wir wissen, die Eucharistie den alttestamentlichen blutigen Thieropfern als den einzigen Opferakt des neutestamentlichen Cultus gegenüberzustellen pflegten. — Neben allen diesen Ausdrücken hatten sich noch die Spuren der ursprünglichen Feier deutlich erhalten. Wie im höheren Alterthume Brod und Wein vor allem als Repräsentanten aller geschaffenen Dinge und als Dankopfer für die Erschaffung und Erlösung der Welt galten, so finden wir nun [25]) zwei dicht aufeinanderfolgende Gebete, worin Gott als Schöpfer und Erlöser gepriesen wird. Zwischen beiden Gebeten singt die Gemeinde das Heilig heilig. Auch die Eigenschaft der Eucharistie als eines Erinnerungsaktes an Jesu einmaliges Opfer ist keineswegs verloren. Nach der Recitation der Einsetzungsworte (S. 32) betet die Gemeinde: Mortis tuae, Domine, memoriam agimus; resurrectionem tuam confitemur, et adventum tuum secundum exspectamus etc. und noch einmal wiederholt dann der Priester mit Nachdruck: Memoriam igitur agimus, Domine, mortis et resurrectionis tuae et ascensionis etc. Offerimus tibi hoc sacrificium terribile et incruentum etc., wo wieder die Gesammthandlung der Gedächtnißfeier an Jesu Tod und Auferstehung als das Gott dargebrachte Opfer erscheint.

---

25) Renaudot II, S. 31.

Eine Concentration des Opferaktes, als würde Christus neu geopfert, findet nicht statt. Die gesammten Kirchen des Orients haben [26]) auch keine Elevation der Hostie.

In den späteren Liturgieen der Monophysiten ist am Eingang der gesammten Handlung von einem Opfer wenig mehr die Rede; nichtsdestoweniger fehlt der Opferbegriff keineswegs. Aber während bisher der ganze Akt gleich anfangs als eine Darbringung bezeichnet war, so concentrirt sich der Opferbegriff nun allmählich mehr und mehr auf den Akt der Verwandlung, welcher, wie wir hernach sehen werden, (und zwar als ein durch den h. Geist hervorgebrachter) auf das bestimmteste hervorgehoben wird. In der Liturgie, welche dem h. Ignatius zugeschrieben wird, heißt es nach der invocatio spiritus sancti [27]) und der hiedurch hervorgerufenen Verwandlung: **Nos igitur illatione mysteriorum istorum sanctorum digni effecti . . . rogamus etc.** und nachher: **Coram te Domine obsecramus, per hoc sacrificium, quod perfectum et completum est per Spiritum sanctum, pro ecclesia tua etc.** An der entsprechenden Stelle in der **liturgia S. Dionysii Atheniensis** wird nach der invocatio [28]) gebetet: **Eucharistiam hanc offerimus coram te etc.**, und in der **liturgia Julii** [29]): **Offerimus igitur tibi Domine sacrificium hoc pro omnibus ordinibus etc.** Desgleichen in der **liturgia Jacobi Baradati** [30]) wird ebenfalls unmittelbar nach der invocatio gebetet: **Offerimus tibi, Domine dominantium, sacrificium hoc spirituale pro universa ecclesia etc.** Ebenso in der **liturgia Jacobi Edesseni** [31]) u. a. m. Die Ausdrücke an sich sind an allen diesen Stellen einfach und kurz; ein wichtiger Fortschritt aber liegt darin, daß der specielle Akt der Wandlung, und nicht mehr der Gesammt-

---

26) Renaudot II, 82.
27) Renaudot II, 219.
28) Ebendas. S. 207.
29) Ebendas. S. 230.
30) Ebendas. S. 337.
31) Renaudot, II, S. 375.

akt der Abendmahlsfeier, als ein Gotte dargebrachtes, sündenvergebendes Opfer erscheint. Zu diesem Ziele führte am Ende jene überschwengliche, bildliche Ausdrucksweise, wonach man das Darbringen der Erinnerungszeichen an Jesu einmaliges Opfer als ein Darbringen des Gotteslammes selber poetisch bezeichnete.

Wir fanden, was die oblatio betrifft, einen deutlichen Fortschritt in der liturgischen Entwicklung. Denselben Fortschritt gewahren wir nun in Betreff des zweiten Punktes, der Benennung der Abendmahlselemente.

Frühzeitig herrschte bei den Kirchenvätern und gewiß auch in dem Kultus der Gebrauch, daß das konsekrirte Brod und der konsekrirte Wein als solche mit dem Namen „Leib und Blut Christi" bezeichnet wurden, indem man dabei an die tropische Redeweise der Einsetzungsworte sich anschloß [32]. Bei der Kommunion reichte man, wie wir sahen, das Brod ohne weiteres mit den Worten σῶμα Χριστοῦ; bei der Invocation des heil. Geistes (Consecration) wird in fast allen orientalischen Liturgieen gebetet: ut adveniens efficiat panem istum corpus Domini oder dgl. Um so wichtiger ist es, daß unsere liturgia apostolorum auch in dieser Beziehung wieder sich durch einen äußerst vorsichtigen Sprachgebrauch auszeichnet. Zwar reicht der Priester (am Schlusse der Handlung) der Gemeinde das heil. Abendmahl mit den Worten: Fratres suscipite corpus Filii, clamat ecclesia, et bibite calicem ejus cum fide in regni domo; und wo das Brod zum Symbol des Todes Christi gebrochen wird, (S. 593 f.) heißt es: frangimus cum confessione et signamus (cruce) per misericordiam tuam corpus et sanguinem vivificatoris nostri u. s. f.; allein das sind auch die einzigen Stellen, wo das Brod überhaupt der Leib Christi genannt wird. Außerdem ist stets von den mysteriis corporis et sanguinis Domini die Rede, so z. B. in dem leise gesprochenen Gebet S. 588: fecisti nos dignos administrandi mysteria sancta corporis et sanguinis Christi tui, so S. 594 nach der Brechung der Hostie: divisa sunt, sanctificata, completa, perfecta, unita et commista mysteria haec

32) Vgl. oben §. 15 das über Iren. V, 2, 3 bemerkte.

praeclara, sancta, vivificantia et divina, so S. 596, wo dem Herrn Lob und Dank dargebracht wird pro dono mysteriorum tuorum sanctorum — lauter Gelegenheiten, wo an der Stelle der mysteria in anderen Liturgieen geradezu corpus et sanguis Christi gesetzt wird. In der Austheilung tritt neben das corpus Filii der calix ejus, und in dem sogleich folgenden Responsorium kommen wieder die mysteria, quae accepimus vor. In der „obsignatio“ (pag. 597) stellt sich dann deutlich heraus, was mit den mysteriis gemeint ist. Christus, den wir empfangen, wird von den mysteriis, durch die wir ihn empfangen, deutlich unterschieden. Dominus noster, heißt es, quem sensimus et honoravimus in mysteriis suis praeclaris etc. Ebenso sind es (S. 596) die mysteria doni tui, die wir empfangen, wo ebenfalls das donum, das uns geschenkt wird, von den mysteriis, durch die es uns geschenkt wird, unterschieden wird. Ebenso in dem letzten Schlußgebet, wo es heißt: (Christus) venit et laetatus est in susceptione mysteriorum ejus praeclarorum sanctorum etc. So wenig ist an eine Verwandlung oder an eine lokale Gegenwart zu denken! In dem Akte des Genießens der mysteria, in der susceptio mysteriorum kommt Christus und theilt sich uns mit. Es wird hiebei ganz deutlich auf jene geistliche, centrale Art der Mittheilung hingewiesen, von welcher Jesus Joh. 6 spricht. Schon vor der Brechung des Brodes (S. 593) beim Uebergang von der Invokation zur Austheilung heißt es von Christo: Panis enim vivus est et vivificans, qui descendit de coelis, et dat vitam mundo universo, quem qui edunt, non moriuntur, et qui illum recipiunt, per illum salvantur, nec corruptionem sentiunt, et vivunt per illum in aeternum, tuque es antidotus mortalitatis nostrae et resurrectio totius figmenti nostri, und ebenso wird in dem erwähnten Schlußgebete S. 597 hingewiesen auf die Stelle: Amen, amen, dico vobis, quia omnis, qui manducat corpus meum et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo, et ego resuscitabo eum in novissimo die, et in judicium non venit etc. An eine doppelte Art der Gemeinschaft mit Christo war noch kein Gedanke.

Am allerbedeutsamsten ist, daß bei der Invokation selbst sich jene

Formel: ut s. spiritus panem efficiat corpus Christi, noch nicht findet. Die Worte lauten vielmehr (S. 592) also: Et veniat, Domine, Spiritus tuus sanctus, et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum, quam offerunt, et eam benedicat et sanctificet, ut sit nobis, Domine, ad propitiationem delictorum et remissionem peccatorum spemque magnam resurrectionis a mortuis et ad vitam novam in regno coelorum cum omnibus, qui placiti fuerunt coram eo.

Vergleichen wir, indem wir nun wieder zur liturgia Jacobi übergehen, deren Consecrationsformel. Hier wird (S. 33) gebetet, ut (spiritus sanctus) adveniens efficiat panem istum corpus vivificum, corpus salutare, corpus coeleste, corpus animabus et corporibus salutem praestans, corpus Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi. An eine Transsubstantiation scheint man freilich auch hier noch nicht gedacht zu haben. Da dem „Leibe Christi" erst „ein corpus vivificum, ein corpus salutare u. s. f. vorangeht, so schimmert hier wohl mehr jene Vorstellungsweise, welcher wir im wesentlichen bei Gregorius von Nyssa begegneten, hindurch, wonach das Brod nicht in den historischen, Einen, bereits vorhandenen Leib Christi verwandelt, sondern durch des heil. Geistes Herabkunft zu einem heiligen, belebten, göttlichen Körper, zu einer Art von Leib für den Geist Christi, und auf diesem Wege zu einer Art von Leib Christi (neben dem vorhandenen historischen Leibe Christi) angenommen und assimilirt wird. So heißt es auch in einem vorhergehenden Gebete: spiritus vivus et sanctus ex excelsis sublimibus coeli advenit, descendit et illabitur super eucharistiam hanc in sanctuario positam, eamque sanctificat. Die liturgia Jacobi ist in dieser Beziehung von der liturgia apostolorum nicht wesentlich verschieden. Nur kömmt die Benennung „corpus Christi" öfter vor. Z. B. bei der fractio: Credimus, accedimus, obsignamus, et frangimus eucharistiam hanc, panem coelestem, corpus Verbi Dei vivi etc. Nach der oratio dominica, vor der Austheilung (S. 40) wird die Gemeinde aufgefordert: Inclinate capita vestra coram Deo misericordi, coram altari propitiatorio et coram cor-

pore et sanguine Salvatoris nostri etc. Dann pag. 41: Benedictus Dominus, qui dedit nobis corpus et sanguinem suum vivum etc. Im Schlußgebete dagegen (pag. 42) ist nur wieder von der mensa coelestis und der susceptio mysteriorum sanctorum die Rede.

Dagegen reden spätere Liturgieen, auch nestorianische, z. B. die dem Nestorius selber zugeschriebene [33]) von einer transmutatio des Brodes in Christi Leib. Veniat, heißt es hier, gratia Spiritus sancti, habitetque et requiescat super oblationem hanc, quam offerimus coram te, et sanctificet eam et faciat eam, panem scilicet et calicem hunc, corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, transmutante ea te et ea sanctificante per operationem Spiritus sancti. In den späteren monophysitischen Liturgieen, z. B. in der des Xystus (pag. 136) des Petrus (pag. 145) des Clemens Romanus (pag. 192) des Dionysius Areopagita (pag. 206) des Ignatius (pag. 218) des Clemens Romanus (pag. 229) u. s. w. ist wenigstens von einem perficere oder efficere corpus et sanguinem Christi die Rede, wiewohl in der des Dionysius Areopagita dem corpus Domini auch noch (wie in der lit. Jac.) das corpus salutare etc. vorangestellt wird. In allen diesen Liturgieen wird das Brod und der Wein auch außer dem Momente der Consecration häufig und fast ständig corpus et sanguis Christi genannt, und die Benennung mysteria corporis et sanguinis Christi wird höchst selten, die Unterscheidung vollends zwischen den mysteriis corporis und dem corpus selbst, sowie die Hinweisung auf die centrale, geistliche Mittheilung Christi, verschwindet völlig.

Wir haben bisher nur auf die Art, das Brod und den Wein zu benennen, geachtet, und haben gesehen, daß die (an sich ganz richtige, den Einsetzungsworten nachgebildete, aber unter Umständen möglicherweise doch irreleitende) Benennung „Leib und Blut Christi," (welche, tropisch gemeint, wirklich verstanden werden konnte und be-

33) Renaudot II, pag. 576 vgl. pag. 633.

reits verstanden ward) stets häufiger ward, und bestimmendere Benennungen völlig verdrängte. Somit sahen wir, wie die Möglichkeit einer falschen Auffassung der ganzen Abendmahlshandlung mehr und mehr zunahm. Wie diese Möglichkeit zur Wirklichkeit theils geworden war, theils mehr und mehr wurde, dies werden wir wahrnehmen, wenn wir nun auf den dritten Punkt, die invocatio spiritus sancti, unser besonderes Augenmerk richten.

Die hiehin gehörigen Stellen der einzelnen liturgischen Formulare habe ich bereits gelegentlich mitgetheilt, aber nur in Hinblick darauf beurtheilt, ob ein bloßes sanctificare oder ob ein efficere corporis Domini als Effekt der invocatio bezeichnet war. Jetzt ist es an der Zeit, das Ganze der invocatio nach allen seinen Beziehungen in's Auge zu fassen. Die invocatio spiritus sancti kömmt in der gesammten alten Liturgie vor, aber darin bildete sich frühzeitig ein Unterschied zwischen der Kirche des Orients und der des Occidents aus, daß die erstere eine invocatio spiritus sancti super elementa hatte, während die Lateiner den Beistand des heil. Geistes nur über die kommunicirenden Personen herabriefen. Der Gebrauch der occidentalischen Kirche war seiner ursprünglichen Bedeutung nach der reinere, vorsichtigere. Wir haben §. 17 bei Erörterung einer Stelle des Cyrillus von Jerusalem (Catech. V, pag. 24) bemerkt, wie man die an den Akt des Essens und Trinkens gebundene Wirkung des heiligen Geistes auf die Person des Communicanten, den er central mit Christo vereinigt, frühzeitig in ungenauer Redeweise [34]) als ein Herabkommen des heil. Geistes auf Brod und Wein bezeichnete, ohne darum [35]) an eine räumliche Gegenwart des heil. Geistes zu denken. Diese bildliche Ausdrucksweise wurde in der griechischen Kirche beim Cultus die allgemein herrschende; die Lateiner behielten die schärfere Ausdrucksweise bei [36]).

---

34) Vgl. besonders §. 17 Anm. 1.

35) Vgl. §. 17 das zu Cyr. cat. III, pag. 235 bemerkte.

36) In späteren Zeiten hat sich die Sache freilich auf ganz eigenthümliche Weise so gestaltet, daß die Redeweise der Griechen als ein Vor-

Wie bei den Griechen der bildliche Ausdruck nach und nach in eigentlichem Sinne von den Gemeinden verstanden wurde, und wie auf diese Weise eine dunkle, an Gregorius von Nyssa erinnernde Vorstellung von einem localen Eingehen des heil. Geistes in die sichtbaren Elemente, und zuletzt von einer Verwandlung derselben in einen Körper, den Jesus sich zum Leibe annimmt, mehr und mehr sich verbreitete, dies haben wir zum Theil schon bei der Betrachtung des zweiten Punktes gesehen. Die Benennung *μυςήρια τοῦ σώματος* trat in den Hintergrund, Brod und Wein ward geradezu und in allen Fällen Leib und Blut genannt, und zuletzt gar von einer transmutatio geredet. Dasselbe wird uns noch klarer, wenn wir die Stellung betrachten, welche die Invocationsformel im Ganzen des Cultus einnahm.

In der liturgia apostolorum steht, wie auch Renaudot (pag. 579) bemerkt hat, die invocatio gar nicht unmittelbar vor dem Akte, welcher in dem Ganzen der Liturgie die Stelle der Consecration einnehmen müßte. Sondern sogleich nach den Eingangsgebeten, bevor die eigentliche Handlung des Sacramentes beginnt, wird der heil. Geist angerufen, daß er auf der Oblation ruhen und sie segnen und heiligen möge (vgl. die oben mitgetheilte Invocationsformel.) Dann werden erst nach anderweitigen Gebeten, Bekreuzungen und Räucherungen die Einsetzungsworte verlesen,

---

zug vor der der Römer erscheint. Als die Lehre vom Meßopfer und von dem priesterlichen Charakter sich ausgebildet hatte, war es den Lateinern anstößig, daß die Griechen die Wandlung dem heil. Geiste zuschrieben, und nicht vielmehr dem Priester, dessen Wunderkraft dadurch nothwendig beschränkt wurde. Deshalb corrigirten die meisten römischen Editoren der orientalischen Liturgieen alle diese Invocationsformeln sogar nach der römischen um (Renaudot II, 573 und in der einleitenden dissertatio de Syriacis Melchitarum et Jacobitarum liturgiis, pag. ix) um die vermeintliche Häresie auszurotten, während dagegen Renaudot (pag. 574) zu beweisen sucht, daß die griechische Formel den römischen Prärogativen des priesterlichen Standes nicht zu nahe trete.

nachher die fractio hostiae als Symbol der Erinnerung an Jesu Tod vorgenommen, und endlich zur Austheilung der Communion geschritten. Wie sich in dieser ganzen Liturgie die drei Grundtheile: die Darbringung des Brodes und Weines als eines Dankopfers für Schöpfung und Erlösung, die Brechung des Brodes als ein Symbol des Todes Christi, und die Communion als der Akt der Lebensvereinigung mit Christo, noch deutlich sondern, so ist es merkwürdig, daß die invocatio noch fast ganz zu dem ersten dieser drei Theile gehört, und nur insofern den Uebergang zu dem zweiten und dritten bildet, als ein für allemal um die segnende Gegenwart des heil. Geistes für das Ganze der folgenden Handlung gebetet wird.

Je mehr man an eine magische Wirkung des heil. Geistes auf Brod und Wein dachte, um so mehr mußte man in dem Cultus einen gewissen Punkt fixiren, wo unter der Anrufung des heil. Geistes diese Veränderung vor sich gehen sollte. Dies sehen wir in der **liturgia Jacobi** und allen folgenden Liturgieen der orientalischen Kirchen geschehen. Nach den Eingangsgebeten werden die Einsetzungsworte verlesen, dann in einem Gebete („Quam terribilis est haec hora etc.") auf den bevorstehenden graunvoll mysteriösen Akt vorbereitet, und sofort der heil. Geist herabgerufen, ut adveniens efficiat panem istum corpus vivificum etc., Worte, über deren dogmatische Bedeutung schon früher geredet ist.

Der Akt des magischen Eintrittes des heil. Geistes in die Substanz von Brod und Wein war also bezeichnet, und mehr und mehr mußte dieser Wunderakt alle Aufmerksamkeit auf sich ziehen und zum Mittelpunkte der ganzen Handlung werden. Einer sonderbaren Erscheinung dieser Art begegnen wir in einigen späteren monophysitischen Liturgieen, welche den Namen des Xystus, Barsalibi und Petrus tragen. In diesen Liturgieen werden die Einsetzungsworte gar nicht mehr verlesen, sondern eine kurze, willkührlich verabfaßte Hindeutung auf den Akt der Einsetzung tritt an ihre Stelle [37]). Wohl

37) In der **Lit. Xysti** (Renaudot II. p. 135) heißt es z. B. Qui cum paratus esset ad passionem salutarem, in pane, qui ab eo benedictus, sanctificatus,

niemand außer Renaudot (p. 82 ff. und 454) wird diese Erscheinung auf die Schuld nachläßiger Abschreiber zu schieben wagen! Zuvörderst sehen wir in derselben vielmehr einen Beweis, wie die Kenntniß der heil. Schrift und das Bewußtseyn über den Unterschied von Gottes Wort und Kirchenlehre überhaupt zurücktrat, indem man (bei Xystus und Petrus) die biblischen Einsetzungsworte mit derselben Willkühr und Oberherrlichkeit umgestaltete und modelte, wie eine bloß kirchliche Formel. Aber auch dies war eben nur dann möglich, wenn man diesen Worten als Worten Christi keine Bedeutung mehr beilegte, und so hat Richard Simon in den Noten zu dem von ihm übersetzten itinerarium montis Libani den wahren Grund jener Erscheinung ganz richtig darin gesucht und gefunden, daß alle Bedeutung des Abendmahles sich in dem Momente der durch die invocatio herbeigeführten Wandlung concentrirte. So allein konnte es geschehen, daß Jesu Worte: „das ist mein Leib" u. s. w. als bedeutungslos in der Li-

---

fractus et distributus fuerat, apostolis sanctis corpus suum sanctificans dedit, nobis dicens: accipite et manducate ex eo; hoc est nempe corpus meum, quod pro vobis et pro multis frangitur et dividitur ad expiationem delictorum et remissionem peccatorum, ad vitam aeternam. — Similiter et in calice, qui ab eo signatus, sanctificatus et datus iisdem sanctis apostolis fuit, sanguinem suum etc. In der liturgia prior Petri (Renaudot II, pag. 82) lauten die Worte so: Quum vellet autem gustare mortem pro nobis, et pascha inter vesperas celebrare, accepit panem super manus suas, benedixit, sanctificavit, fregit, deditque turbae apostolorum sanctorum, et dixit: accipite, manducate in remissionem peccatorum et vitam aeternam. Amen. Similiter calicem miscens vino et aqua, benedixit etc. Und endlich in der des Barsalibi (Renaudot II, pag. 450): Qui quum ad passionem salutarem paratus esset, panem etiam, quem accepit, benedixit, sanctificavit, fregit, et corpus suum sanctum vocavit eum, in vitam aeternam illis, qui illud acciperent. Et calicem, quem miscuerat vino et aqua, benedixit, et sanguinem suum pretiosum perfecit, illis, qui illud accipiunt in vitam aeternam.

turgie des Barsalibi völlig hinweggelassen wurden. Renaudot (pag. 84 und 454) beruft sich zwar darauf, daß Barsalibi in seinem Commentar über diese Liturgie den Einsetzungsworten eine gewisse Bedeutung beilege. Allein von dieser Bedeutung kann ich in der dort angeführten Stelle Barsalibi's nichts finden. Hic recitat sacerdos narrationem mysticam, agitque memoriam sacrificii illius, quod sacerdotaliter perfecit Dominus noster in coenaculo etc. So sagt er. Eine heilige geheimnißvolle Erzählung von dem ersten, von Christo selber gebrachten, Meßopfer soll der Priester vorlesen. Wie ganz anders redet dieser Barsalibi, wo er die Invocation erläutert [38])! Man müsse fragen (sagt er) quare descendit Spiritus sanctus? Die Antwort ist: Sicut enim descendit in uterum Mariae juxta illa angeli verba „Spiritus sanctus superveniet in te etc." fecitque carnem ex Virgine acceptam corpus verbi Dei, eodem modo descendit super panem et vinum, quae super altare sunt, facitque ea corpus et sanguinem Verbi Dei, assumta ex Virgine. Auch hier tritt die theologische Entwicklung in die Steige, die von der mystischen Sprache der liturgischen Formulare gebahnt sind.

Soviel über die syrischen Liturgieen.

In Betreff der griechischen, koptischen und äthiopischen Liturgieen können wir kürzer seyn. Hier sind die Ansichten über Alter und Integrität zu schwankend, um sichere Schlüsse ziehen zu können. Nachdem Andreas Rivet die Unächtheit der griechischen Liturgieen, welche dem Chrysostomus und Basilius und vollends einzelnen Aposteln zugeschrieben werden, bewiesen hat, so geben selbst Bellarmin und Baronius [39]) zu, daß diese Liturgieen wenigstens interpolirt seyn könnten. Die des Chrysostomus soll nach Renaudot [40]) sich vor dem Jahre 431 her datiren, weil

38) Bei Renaudot II, pag. 90.

39) Vgl. Renaudot Theil I, pag. xxxj.

40) Ebendas. pag. xxxiij.

sie den Ausdruck μεταβολή enthalte, welcher auch in der liturgia Nestorii vorkomme; sie enthalte also etwas den Orthodoxen und Nestorianern gemeinsames. Allein dies Zusammentreffen in einem solchen, noch überdies vieldeutigen [41]) Ausdruck ist ohne alle Bedeutung; man kann nicht beweisen, daß dieser Ausdruck selber vor 431 in allgemeinem liturgischem Gebrauch gewesen sey (die lit. apostol., Jacobi, Xysti, Clementis, Ignatii und alle außer der Einen lit. Nestorii erweisen vielmehr das Gegentheil!) geschweige denn, daß die lit. Chrysostomi darum, weil sie jenen Ausdruck enthielt, so alt sey. Sonst müßte aus gleichem Grunde auch die liturgia Nestorii vor dem ephesinischen Concil ihren Ursprung genommen haben. Daß sie in der Gestalt, wie wir sie jetzt bei Heineccius [42]) besitzen, aus späterer Zeit stamme, hat Schröckh [43]) bewiesen. Die liturgia Basilii ist die frühere Grundlage der chrysostomischen. Beide stehen in Betreff der gebrauchten Ausdrücke ziemlich auf gleicher Entwicklungsstufe mit der liturgia syr. Jacobi. Die invocatio macht (efficit) aus dem Brod und Wein die sancta sanctorum; der Ausdruck corpus sanctum et sanguis pretiosus wird oft gebraucht, und in der lit. Basilii schließt sich an die invocatio und nachherige fractio panis ein Gebet, worin der Glaube an den eben geschehenen Wunderakt sich auf das stärkste ausspricht [44]), ein Gebet, welches freilich um der darin weiter enthaltenen chalcedonischen Glaubensformel willen erst aus der letzten Hälfte des fünften Jahrhunderts stammen kann. Steht es so mit der griechischen Liturgie des Basilius, so muß die dem Chrysostomus zugeschriebene spätere Rezension noch jüngeren Ursprungs seyn. Hier befinden wir uns auf einem unsichern und wenig ergiebigen Boden.

---

41) Vgl. das im Anfang von §. 17 über Cyrill's vierte Katechese bemerkte.

42) Abbildung der griechischen Kirche, Theil III, S. 321 ff.

43) Kirchengeschichte, Th. X, S. 425. Vgl. Augusti IV, 336.

44) Credo, credo, credo et confiteor usque ad extremum vitae spiritum, hoc esse corpus vivificum Filii tui etc. Bei Renaudot I, p. 23.

Unter den drei koptischen Liturgieen, welche die Namen des Basilius, Gregor von Nazianz und Cyrill von Alexandria tragen, ist die erstere (von der griechischen des Basilius übrigens sehr abweichend) die älteste. Aber auch in ihr weist die Sprache [45]) auf die muhammedische Zeit. Damit stimmt denn auch der Inhalt. Transfer, heißt es bei der oblatio panis [46]), transfer eos (panem et calicem), ita ut panis quidem hic fiat corpus tuum sanctum, et hoc mistum in hoc calice sanguis tuus pretiosus. Bei der invocatio wird gebeten, daß der heil. Geist herabsteigen möge und die Elemente heiligen und sie „ἀναδεῖξαι ἅγια ἁγίων," et panem quidem hunc faciat corpus sanctum ipsius Domini Dei et Salvatoris... et hunc calicem sanguinem etc. Das soll geschehen ad sanctificationem corporum, animarum, spirituumque nostrorum. Bei der Communion wird das Brod mit den bloßen Worten corpus sanctum und der Kelch mit den Worten sanguis pretiosus Christi omnipotentis Domini Dei nostri gereicht. Hier weht der Geist der ägyptischen Kirche des siebenten Jahrhunderts.

Ueber das Alter der wichtigsten und ältesten Liturgie der (monophysitischen) Kirche Aethiopiens, den Kanon kadoso oder canon generalis Aethiopum [47]), welcher zuerst im Jahre 1548 zu Rom von dem Archimandriten Tesfa-Sion äthiopisch und lateinisch, aber mit absichtlichen Zusätzen, edirt wurde [48]), sind wir sehr im Dunkeln. Indessen reicht der bloße Gedanke, daß wir es mit der Cultusform einer monophysitischen Kirche zu thun haben, hin, um uns vor jeglicher Ueberschätzung des Alters dieser Liturgie fern zu halten. Auch dem Inhalte nach gehört dies Formular ganz in Eine Rubrik mit dem vorigen. Doch haben sich neben manchem Monophysitischen, wozu wir die „transmutatio" von Brod

45) Renaudot I, lxxxj.

46) Ebendas. pag. 5.

47) Mitgetheilt bei Renaudot I, 499—522.

48) Ebendas. pag. xxvij. und pag. 523 ff. Vgl. Augusti IV, 347.

und Wein [49]) rechnen, die in einem Gebete vorkömmt, welches aus der lit. copt. Basilii wörtlich übersetzt ist, doch noch in dem Gesammtgange der heil. Handlung manche Eigenthümlichkeiten der uraltesten äthiopischen Liturgie erhalten, worin dieselbe von den übrigen orientalischen Liturgieen abwich. So wird die benedictio, sanctificatio et transmutatio panis et vini zweimal (pag. 500 f. und pag. 504) nicht auf den heil. Geist, sondern auf Christus zurückgeführt. Extende nunc manum tuam super hanc patenam, heißt es an der ersteren Stelle, benedic, sanctifica et purifica illam, ut in ea perficiatur corpus tuum sanctum (ebenso vom Kelch.) Und an der zweiten Stelle lesen wir: Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem . . . benedic, sanctifica et purifica illos, et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum etc. Die invocatio spiritus sancti kömmt später nach [50]); pag. 517 f. aber wird nur über die Communicanten, nicht über die Elemente, der heil. Geist herabgerufen. Dies, sowie die Wiederholung jenes ersteren an Christum gerichteten Gebetes, zeigt, daß in dem ursprünglichen äthiopischen Cultus, aus welchem diese Eigenthümlichkeiten stammen, ebenso wenig, als in der lit. apostolorum, die Consecration sich zu einem bestimmten magischen momentanen Wunderakte concentrirt hatte.

Diese geringen Spuren bestätigen uns, was die reicheren syrischen Quellen uns dargeboten hatten.

---

49) Vgl. Renaudot I, pag. 527.

50) Mittas sanctum spiritum et virtutem super hunc panem etc., et faciat illum corpus et sanguinem Domini etc. Vgl. Renaudot I, 537.

§. 21.

Verderbniß und Verknöcherung im Morgenlande.

Schon waren zwei Momente vorhanden, welche zur weiteren Ausbildung und Verbreitung der mönchisch-mystischen Abendmahlslehre, und zu deren vollständigem Sieg über die ältere Anschauungsweise wirken mußten, die leisen Veränderungen im Cultus und das Aufkommen der neuen nyssenischen Theorie, welche einander beide, eines das andere, nothwendig unterstützen mußten. Daß aber die bereits alterirte und tingirte Vorstellungsweise völlig zur verderbten Lehre wurde, hatte seinen Grund nicht in dem Vordringen des mönchisch-mystischen Bewußtseyns allein, sondern daneben auch in der sittlichen Verschlechterung des Clerus und in der dogmatisch-religiösen Verschlechterung des Gemeinde-Bewußtseyns. Der Clerus, dem Hofe und den Parteien feil, nach Macht, Ansehn, Reichthum begierig, nicht mehr in Demuth die Heerde des Herrn weidend, sondern hochmüthig herrschend in vornehmer Prälatenwürde über eine Volksmasse, die freilich selber auf allen Seiten der sklavischen Bevormundung sich werth gemacht hatte, der Clerus also mußte nichts lieber sehen, als den steigenden Nimbus, welcher ihm aus dem zunehmenden Wuste von magischen Cultusaktionen, aus der abnehmenden Mündigkeit des Gemeindebewußtseyns erwuchs, und so erklärt sich, warum gegen die Fortschritte einer magischen Lehre und Anschauung nirgendsher eine Renitenz treuer Wächter und Hirten fühlbar wurde. Das religiöse Gemeindebewußtseyn hatte sein Gleichgewicht verloren; der Cardinalpunkt des Christenthums war nicht mehr Mittelpunkt; das zwar dogmatisch noch nie entwickelte, aber im Leben urkräftige Bewußtseyn der verfolgten Kirche, daß in Christo, dem Gekreuzigten, alle Versöhnung und aller Frieden und alle Kraft sey, war in der siegprangenden Kirche zurückgedrängt durch jene pelagianische Denkweise, wonach die menschliche Freiheit, einst mit Recht gegen das stoische oder gnostische Fatum vertheidigt, jetzt mit Unrecht auch dem Bedürfniß

nach Gottes Gnadenbeistand gegenüber erhoben wurde, jene pelagianische Lehre, welche bald theils von guten Werken, theils von der Fürbitte der Heiligen die Seligkeit abhängen ließ. Durch dies alles wurde die Gemeinde entwöhnt, in dem organisch-stetigen, evangelisch-freien, innerlich einheitlichen Leben in Christo die Berechtigung zum ewigen Leben und dessen Anfang zu sehen; anstatt dessen gewöhnte sie sich, auf momentan-vereinzelte, pelagianisch-gesetzliche, äußerlich-consecutive Handlungen, theils auf gute Werke des Einzelnen, theils auf magische Akte der Kirche, ihr Vertrauen zu setzen 1). Dies mußte nun auch auf das Bewußtseyn der Gemeinde über das heil. Abendmahl den entschiedensten Einfluß äußern.

An magische Besprechungsakte schon gewöhnt, für allen magischen Zauber prädisponirt, mußten sie auch jene Redensarten, worin Brod und Wein ohne weiteres „Leib und Blut Christi" genannt wurden, um so mehr mißverstehen, als in dem Cultus sich mehr und mehr ein bestimmter Zeitmoment fixirte, von wo an man diesen Sprachgebrauch eintreten ließ. Vor der Invocation war von Brod und Wein, nachher — auch noch vor dem Genusse — vom Leib und Blut Christi die Rede. Wie konnte dies von einer solchen Zuhörerschaft anders verstanden werden, als daß Brod und Wein wirklich magisch verwandelt würden, und Jesu Leib und Blut magisch und räumlich auf dem Altar liege. Gegen dies Wunder trat dann der Gedanke an die wahre Bedeutung des heil. Abendmahles nothwendig zurück.

Das Gedächtniß an den einmaligen Opfertod Christi hielt sich noch verhältnißmäßig am längsten. Noch Theodorus Siceta 2) erzählt von einem Gefangenen, welcher, bevor er die Eucharistie empfing, seine Bande momentan gelöst zu sehen wünschte,

---

1) Diesen ganzen Proceß, erst der magischen Mystik, dann der hierarchischen Gesinnung sehen wir im Einzelleben eines Zeitgenossen, des Friedrich Hurter in Schafhausen, sich wiederholen. Ueber dessen ersten Uebergang von trocken gewordenem Glauben durch Phantasie zur Magie vgl. besonders Daniel Schenkel, die confessionellen Zerwürfnisse in Schafhausen, S. 17 f.

2) Bei Arnauld, S. 579.

weil es sich nicht schicke, in Banden den zu empfangen, „der für uns gelitten hat, um uns von den Banden der Hölle frei zu machen." Hier wird die Bedeutung des Sacramentes richtig in der Vereinigung mit dem, der einmal für uns gelitten hat, nicht in einer neuen Opferung, gesucht. Selbst Germanus, jener Vertheidiger der Idololatrie, spricht sich [3]) noch in diesem Sinn aus, und so kraß er die Verwandlungslehre unter ausdrücklicher Berufung auf Ps. 2, 7 vorträgt, so läßt er doch „das, was im Kelche ist, verwandelt werden „in das Blut unseres großen Gottes und Heilandes, welches vergossen worden ist für das Leben und Heil der Welt." Aber wenn man auch nicht an eine neue sühnende Opferung Christi dachte, so dachte man doch an eine neue versöhnende Darbringung des einmal geopferten Leibes, des einmal vergossenen Blutes, vor Gottes Angesicht, und so machte man in Praxi dennoch die Gewißheit des Versühnt- und versöhnt-seyns von dem magischen Akte dieser Darbringung abhängig. Wenn daher auf der Constantinopolitanischen Kirchenversammlung 680 durchweg von dem unblutigen Opfer des Abendmahles die Rede ist, so spricht der Gebrauch des Beisatzes „unblutig" nicht etwa dafür, daß man das heil. Abendmahl im Sinne der drei ersten Jahrhunderte ein Opfer genannt habe, sondern umgekehrt dafür, daß man von der ursprünglichen Lehre sich entfernt hatte. Wer das heil. Abendmahl ein „Opfer" im Sinne der ersten Jahrhunderte nannte, mußte auch unbefangen bei dem einfachen Ausdrucke stehen bleiben; in dem Streben, das Opfer als „unblutiges" von dem einmaligen, blutigen Opfer Christi zu unterscheiden, lag schon eine große Befangenheit; es kam ja darin zu Tage, daß man das Abendmahl nicht mehr in seiner unmittelbaren Beziehung auf Christi Tod, nicht mehr in seiner Identität mit dem einmaligen Opfer Christi, betrachtete, sondern es neben dem einmaligen Opfer Christi ein zweites Opfer (wenn auch unterschiedlicher Art) seyn ließ. Die ältesten Väter nannten die Eucharistie ein Opfer, weil sie ihnen der Tod Christi selbst war, und den Tod

---

3) Die Stellen siehe bei Arnauld, S. 585.

Christi selbst enthielt — sofern, begrifflich ausgedrückt, die Erinnerung dasjenige unmittelbar enthält, woran man sich erinnert; die spätern Orientalen nannten die Eucharistie ein Opfer in bestimmter Unterscheidung von Christi einmaligem Opfer.

Weit schlimmer, als mit dem Gedächtniß an den Tod Christi, stand es mit der Idee der Lebensvereinigung mit Christo. Hier sehen wir alsbald die mystische Lehre zur magischen werden, und die Magie culminiren in der krassen Superstition. Theodorus Abukara [4]) behauptet, „der heil. Geist steige herab, und verwandle durch das Feuer seiner Gottheit Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi." Theodorus Graptus, welcher im neunten Jahrhundert lebte, sagt in seinem Buch de inculp. Christi: „Wir „nennen die heiligen Mysterien Jesu Christi nicht Bilder und Figu„ren seines Leibes, obgleich sie unter symbolischer Gestalt vollzogen „werden (εἰ καὶ συμβολικῶς ἐπιτελεῖται), sondern den Leib Christi selbst (αὐτὸ τὸ σῶμα Χριστοῦ)." Und Nicephorus in seinem antirrheticus [5]) bedient sich fast derselben Worte. Germanus sagt an der früher erwähnten Stelle: „Der Priester bittet Gott, daß „das Mysterium seines Sohnes sich vollende, und Brod und Wein „verwandelt werden in Christi Leib und Blut, auf daß das Wort „erfüllet werde: Heute habe ich dich gezeuget. Darum läßt der h. „Geist, welcher nach Gottes Beschluß und dem Willen des Sohnes „unsichtbar zugegen ist, seine göttliche Kraft sehen, und durch die „Hand des Priesters consecrirt und verwandelt er die Gaben, welche „auf dem Altar liegen, in Christi Leib und Blut." Ja hier erscheint schon die Reflexion, ob mit der Theilung des Brodes Jesu Leib selber zertheilt werde. Denn Germanus fährt nachher also fort: „Sogleich nach der Elevation wird der heilige Leib zertheilt, κἂν „μερισθεὶς ἀμέριστος διαμένει καὶ ἄτμητος, denn er befindet sich „in jedem einzelnen Stücke wieder ganz." Am allerstärksten zeigt sich aber die zur blinden Superstition gewordene Magie in den Schriften

4) Bei Claude S. 512. Ueber Theodor von Abukara vergl. Walch's Historie der Ketzereien u. s. w. Th. 8, S. 857.

5) Bei Arnauld S. 576.

des Mönches Anastasius Sinaita, welcher nach Sigeb. Gembl. cap. 42 (in Fabr. bibl. gr.) im Jahre 598, nach Blondel (bei Arnauld S. 575) um das Jahr 635 gestorben ist.

In seinem *ὁδηγὸς κατὰ τῶν ἀκεφαλῶν* cap. 13 [6]) kämpft er gegen die doketische Auffassung der Person Christi mit folgender Waffe: Si enim solam divinitatem naturam Christi esse asserit, teneri autem et frangi et dividi et in partes distribui et exhauriri et transmutari et dentibus conteri a divinitate prorsus abhorret, in alterutram foveam Timotheus incidat oportet, ut aut divinitatem passibilem statuat, aut neget corpus et sanguinem Christi, quae offert et manducat in mystica mensa. Wo er sich also nach einem Beweis für die Realität und Wirklichkeit der Menschlichkeit und Leiblichkeit Christi umsieht, da fällt ihm nicht sowohl die evangelische Geschichte des Lebens Jesu, als das Brechen, Kauen und Essen des Leibes Christi im Abendmahl ein. Im folgenden Kapitel (cap. 14) reiht er wenigstens das letztere an das erstere ohne alle Unterscheidung an. Est igitur vel ipsis quoque Chalcedonensis synodi vituperatoribus, naturam vero carnis Christi inficiantibus, res admiratione dignissima, corpus, quod sub aspectum cadit, quod certo spatio comprehenditur, quod augmentum capit, quod fasciis involvitur, circumciditur, tangitur, ligatur, colaphis caeditur, occiditur, tansfigitur, portatur et sepelitur, quod immolatur, frangitur, dividitur, manducatur, conteritur, distribuitur et participatur, non esse naturam seu veritatem. Nam Christi divinitatem fide et auditu accepimus; at carnem ejus et quae ad carnem spectant, ipsa rerum experientia didicimus, vidimus et contrectavimus.

Das ärgste und widerlichste ist aber cap. 23 folgendes Gespräch, worin die Lehre der Aphthartodoketen, daß Christus einen unsterblichen Leib gehabt, widerlegt werden soll. **Orthodoxus:** Dic mihi, obsecro, num communio sacratissimi corporis et sanguinis Christi, quam offers et participas, vere est verum

---

6) In der Bibl. Patrum m. tom. IX, in lateinischer Uebersetzung.

corpus et sanguis Christi filii Dei, vel nudus panis, qualis ostiatim venditur, vel vicem duntaxat et figuram agit corporis Christi, ut sacrificium hirci, quod Judaei offerunt? Gaianita: Absit, ut dicamus, sacram communionem esse tantum figuram corporis Christi — sed ipsum corpus vere accipimus. Orthodoxus: Agedum adfer nobis aliquid ex communione vestrae ecclesiae tanquam supra omnes alias ecclesias orthodoxae, et in vase cum omni honore et reverentia reponemus hoc sanctum corpus Christi et sanguinem. Et si intra paucos dies non corrumpatur aut immutetur aut alteretur, planum fiet, vos recte asserere, corpus Christi penitus ab ipso incarnationis exordio corruptionis expers esse; si vero corrumpetur.... necessarium erit..... ut aut fateamini non esse verum corpus Christi sed solam figuram, aut corpus Christi ante resurrectionem corruptioni subjectum esse, utpote immolatum, morti traditum, vulneratum, divisum et manducatum. In dieser wahrhaft blasphemischen Stelle sehen wir nun beide Seiten der Irrlehre auf den Gipfel gekommen; die Vereinigung mit Christo besteht im Beißen und Kauen des Leibes, in den das Brod substantiell verwandelt worden; dieser Leib selber ist nicht der verklärte, sondern der aus dem Stande der Erhöhung zu neuer Immolation und Mißhandlung und Corruptibilität zurückgekehrte. Hier sind die Lehre von der Wiederholung des objektiven Opfers Christi und die von der vollendeten Transsubstantiation und capernaitischen Nießung in engster, unmittelbarster Verbindung.

Einen weiteren Lehrpunkt, welcher in Folge dieser Entwicklung eintreten mußte, haben wir schon oben bei Germanus berührt. Es mußte sich den Kapernaiten des Orients die Reflexion aufdrängen, ob denn bei dem Brechen des Brodes der Leib Christi so zertheilt werde, daß ein jeder der Communicanten nur ein Stück dieses Leibes erhielte, und wie es sich überhaupt damit verhalte, daß das Abendmahl an so vielen Orten und in so vielen Kirchen zu gleicher Zeit gefeiert, und so vielen Tausenden von Communicanten das Brod und der Wein gereicht würden. In Betreff des ersteren hat, wie wir sahen, schon Germanus behauptet, daß bei der Brechung

des Brodes Christi Leib in jedem Stückchen wieder ganz sey, und diese Theorie von der reduplicatio multiplicativa wurde dann auch zur Lösung des zweiten Problemes angewandt, indem man ganz allgemein statuirte, daß in jedem Stück eucharistischen Brodes immer wieder der ganze Leib Christi sey. Hiebei verwickelte man sich freilich in die weitere Schwierigkeit, daß Christi Leib doch viel zu groß war, um in einem zolllangen Stückchen Brod Platz zu finden. Aber welchen leichteren Ausweg hätte hier der Witz orientalischer Frömmigkeit wohl finden können, als den, daß man diese contradictio in adjecto — für ein Wunder erklärte! Nun war ja allem Uebel abgeholfen! Unter der Etikette des Wunders konnte das kleine Stückchen Brod in den wirklichen großen Leib Christi leiblich verwandelt werden, und dabei doch klein bleiben. Gewann man hiebei doch ein neues Objekt des sinnlosen, dumpfen Staunens! *Καὶ εὐθὺς*, sagt Theodorus de missa[7]), *ὁ μερισμὸς τοῦ θειου τελεῖται σώματος, ἀλλὰ κἄν μερίζηται ἀμέριστος διαμένει καὶ ἄτμητος, ὑφ' ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν τεμνομένων ὁ αὐτὸς ὅλος θεάνθρωπος μεριζόμενός τε καὶ εὑρισκόμενος.* Ebenso spricht sich der constantinopolitanische Patriarch Eutychius († 582) in einem Citat bei Nicetas Choniatas[8]), ebenso Samonas von Gaza in der disput. cum Achmet Sarazeno aus: *ὁλόκληρον καὶ σῶον ἐν ἑκάστῳ κλάσματι σώζεται.*

In der so eben behandelten Lehrbestimmung zeigt sich das unbeholfene Streben, das ältere Bewußtseyn mit der neueren magischen Theorie zu vermitteln. Die neuere Theorie lehrte einen völlig capernaitischen Genuß, eine völlige materielle Verwandlung. Gegen die nothwendige Consequenz, daß nun der einzelne Communicant nur einen Theil des Leibes Christi empfange, sträubte sich ein Rest des älteren Bewußtseyns, welches die Vereinigung mit Christo als eine centrale Vereinigung des ganzen Christus mit dem ganzen Menschen, mithin als eine geistlich-wunderbare, nicht magisch-wunderbare, be-

---

7) Bei Allatius exercit. c. Cr. pag. 416.

8) Siehe Arnauld S. 589.

trachtete, und es nicht duldete, daß die Magie bis zum platten Mechanismus ausartete. In diesem Processe der Veräußerlichung ward die Magie aufgehalten; dem magisch-materiellen ward ein geistiges Element, dem magischen Wunder ein logisches, ein Wunder der Transscendenz über das Gebiet des Nationalen beigemischt, und in diesem Schweben hat sich die Lehre sofort erhalten.

Dies deutet auf eine geistige Impotenz der orientalischen Kirche hin, welche bekanntlich in allen Gebieten ihres Lebens und Wissens vielfach wahrgenommen worden ist, auf einen Proceß der Erstarrung, wo sie verknöchert mitten unter den Korallenriffen der inneren, unvermittelten Widersprüche hängen blieb, und sich daran — man erlaube mir den Ausdruck — zu Tode zappelte. Auch an einigen anderen Punkten der Abendmahlslehre gewahren wir dies erstarrte Hängenbleiben zwischen den Dornen des Widerspruches. Man vergleiche nur die feine scholastische Ausbildung der Lehre vom unblutigen Opfer in der Kirche des Abendlandes mit dem rohen Stoff, der in der orientalischen Kirche unverarbeitet liegen blieb. Unbenützte Trümmer der ältesten Lehre von der Erinnerung an Jesu einmaligen Tod, und der alten Lehre von der Darbringung des einmaligen Todes Jesu vor Gott, blieben in Cultus und Lehre ruhig liegen neben der Theorie eines Anastasius Sinaita, wonach Christus aus der Erhöhung stets auf's neue zu stets erneuter Verweslichkeit und wirklicher Mißhandlung in den Stand der Niedrigkeit herabkam. Diese Rückkehr in die Sterblichkeit, Verweslichkeit und Niedrigkeit blieb ebenso unvermittelt liegen neben dem Dogma von der Erhöhung und Verklärung. In der Verwandlungslehre endlich kam man nicht bis zu der Frage eines Lanfrank, wie bei der entstehenden Substanz des Leibes und Blutes Christi sich doch die Attribute von Brod und Wein erhalten könnten; Johannes Damascenus begnügte sich zu sagen, daß Christi Leib und Blut so aussehe wie Brod und Wein, weil sonst sein Anblick allzu gräßlich sein würde; aber das Verhältniß von Substanz und Accidens ward nicht näher bestimmt, und selbst über das Dilemma, ob der Leib mit dem Brode sich vermische, und letzteres noch bleibe, oder nicht, ward man sich nicht klar. Man glaubte sich noch in Einklang mit der alten Assimilationstheorie des

Gregorius von Nyssa, obgleich diese zu passen völlig aufhörte, sobald man die Gegenwart der himmlischen Elemente nicht erst vom Momente des Genusses, sondern schon vom Augenblick der Invocation an datirte.

In dieser Unverarbeitetheit wurde die Lehre von Johannes Damascenus [9]) verewigt. „Gott," sagt er, „könne nach seiner Allmacht, da er durch sein bloßes Wort hervorbringe, was er wolle, auch das Brod durch den heiligen Geist in Christi Leib verwandeln. Gott wolle dies auch, da er dasselbe Wunder, welches bei der Einsetzung stattfand, zu wiederholen gebiete, mit den Worten: Thuet solches zu meinem Gedächtniß, bis daß ich komme. Das Werkzeug hiebei, wie bei allen Thaten Gottes, sey der heilige Geist. Man dürfe nicht fragen, wie das Brod der Leib Christi werde; es geschehe gleich der Empfängniß Mariä durch den heiligen Geist. Brod und Wein werde angewendet, um der Schwäche der menschlichen Natur willen, welche an den Genuß von Brod und Wein ebenso, wie an das Waschen mit Wasser und das Salben mit Oel, gewöhnt sey, während ungewohntes (er meint den Genuß von Fleisch und Blut) ihr widerstehe." — Hier vermißt man einen nähern Aufschluß, inwiefern das beim Abendmahl „angewendete" noch Brod und Wein sey, da es doch verwandelt worden. Hier hätte also der Damascener auf das Problem eingehen müssen, ob Brod und Wein neben Christi Leib und Blut noch übrig blieben. — Er umgeht diese Frage durch eine Theorie, wodurch er freilich wieder von der Realität der Verwandlung abspringt, und sich einigermassen den Ideen Gregor's von Nyssa nähert. „Der Leib Christi im Abendmahl sey wirklich der von der Jungfrau geborene; nicht als ob dieser vom Himmel niederstiege, sondern Brod und Wein werde durch den heiligen Geist zu Christi Leib und Blut." Das lautet beinahe, als assimilire sich Christus durch seinen Geist das Brod und den Wein zu einem neuen Leibe neben seinem historischen; die Leugnung der Descendenz des Leibes Christi vom Himmel spricht ganz für diese Erklärung und

---

9) Fid. orthod. IV, cap. 14.

gleich nachher sucht Damascenus wirklich durch die Berufung auf die Assimilation die Sache begreiflich zu machen; aber es war ja vorher schon so deutlich und bestimmt erklärt, daß das Brod der von der Jungfrau geborene Leib selber sey, und es ist nachher von einer Verwandlung in den von der Jungfrau geborenen Leib ausdrücklich die Rede. So schwebt diese Theorie zwischen zweien grundverschiedenen Ansichten mitten inne! — Daß Brod und Wein bloß Zeichen seyen, leugnet er ausdrücklich; *οὔκ ἐςι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριςοῦ· μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τεθεωμένον, αὐτοῦ τοῦ Κυρίου εἴποντος· τοῦτό μού ἐςι οὐ τύπος τοῦ σώματος ἀλλὰ τὸ σῶμα καὶ οὐ τύπος τοῦ αἵματος ἀλλὰ τὸ αἷμα.* Nach einer weiteren Berufung auf Joh. 6 und einer Ermahnung, daß man ehrfurchtsvoll hinzutreten solle, folgt dann eine Stelle, woraus man auf's neue sieht, wie unklar und unentwickelt die Frage nach dem Bleiben oder Aufhören der Substanz des Brodes und Weines noch war. „Jesajas" sagt er, „sah eine Kohle. Eine Kohle ist nicht „bloßes Holz, sondern Holz, mit Feuer vereinigt. So ist das Brod „der Communion nicht bloßes Brod, sondern mit der Gottheit ge„einigtes Brod. Der Leib aber, welcher mit der Gottheit geeinigt „ist, hat nicht bloß Eine Natur, sondern eine des Leibes und eine „zweite der mit ihm vereinigten Gottheit. So ist beides nicht Eine „Natur, sondern zweie." Die ersten Worte, daß das Brod der Communion „nicht bloßes Brod, sondern..." sey, scheinen gesagt im Gegensatze zu der Lehre, daß das Brod nur *τύπος* sey, man also nur einen *τύπος* des Leibes Christi, nicht den Leib selbst, empfange; ist dies der Fall, so liegt der Form jener Worte die Voraussetzung zu Grunde, daß das Brod nach der Consecration Brod bleibe, und der Leib Christi nur mit dem Brode sich vereinige, ohne daß jedoch die Substanz des Brodes vorhanden zu seyn aufhöre. Eine solche Vorstellung von einer Verbindung von Brod und Leib stimmt dann herzlich schlecht zu der Theorie von der Assimilation des Brodes zum Leibe. Im ersteren Falle sind zwei fertige Substanzen gemischt; im letzteren ist die Eine materielle Substanz des Brodes durch Einwohnung des Geistes Christi zu der Dignität, eine

Art von Leib Christi bilden zu dürfen, erhoben. — Aber diese ganze Erklärung der Stelle ist nicht ohne Grund schon von **Arnauld**[10] angefochten worden. In den folgenden Worten nämlich wird nicht von einer Vereinigung des Brodes mit dem Leib, sondern vielmehr von einer Vereinigung der leiblich-menschlichen Natur Christi mit der göttlichen geredet, und so vermuthet **Arnauld** nicht mit Unrecht, daß Damascenus unter dem „Brod der Communion" ohne weiteres eben den Leib Christi selber verstanden habe. Die alsdann resultirende absolute Identification des Leibes Christi im Abendmahl mit dem historischen, von der Jungfrau geborenen, zur ursprünglichen menschlichen Natur Jesu gehörigen Leibe steht freilich ebensosehr in Zwiespalt mit der Assimilationslehre, als die bei der anderen Erklärung resultirende Lehre von einer Mischung des Brodes mit dem Leibe Christi. Und schon die unklare Ausdrucksweise unserer Stelle selbst ist ein Beweis der Unvollendetheit der griechisch-orthodoxen Abendmahlslehre.

Die schwachen Reste der älteren Lehre, welche Brod und Wein als Zeichen und Pfänder betrachtete, und gegen die mönchisch-mystische Theorie auf dem Constantinopolitanischen Concil von 754 noch einmal den letzten Widerspruch erhob[11], wurden auf der zweiten Nicänischen Synode[12] als heterodox aus der Kirche ausgeschieden. *Οὐδαμοῦ*, hieß es, *οὔτε ὁ Κύριος οὔτε οἱ ἀπόςολοι ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προςφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα· καὶ πρὸ μὴν τῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τελειώσεως ἀντίτυπά τισι τῶν ἁγίων πατέρων εὐσεβῶς ἔδοξεν ὀνομάζεσθαι.... μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίου καὶ αἷμα Χριςοῦ λέγονται καὶ εἰσὶ καὶ πιςεύονται.*

Eythymius Zigabenus[13] und **Theophylakt**[14] folgen

---

10) S. 596.

11) Brod und Wein seyen *εἴκονες καὶ τύποι.* (Vgl. die acta Syn. Nic. II. sess. 6. bei **Mansi** tom. 13, col. 261 ff.

12) Ebendas. col. 265.

13) Comm. in Matth. 26, 28.

14) Ebenfalls im Kommentar zu besagter Stelle.

gänzlich dem Johannes von Damascus, verwerfen die Lehre von den ἀντιτύποις oder συμβόλοις, und lehren ein wirkliches μεταβάλλεσθαι und μεταποιεῖσθαι [15]), ermangeln hiebei jedoch der nähern, schärferen Bestimmung ebensosehr, als ihr Vorgänger.

Bei dieser Lehre blieb die griechische Kirche stehen.

---

15) Siehe die Stellen in Münscher's Lehrb. der Dogmengeschichte, bearb. durch von Coelln, Theil 2, S. 223.

Drittes Kapitel.

Die mittelalterlich-papistische Lehre des Abendlandes.

---

§. 22.

Erste Schwankungen in der Lehre.

Die Kirche des Abendlandes hat im Mittelalter eine ungeheure, todesgefährliche Krisis zu bestehen gehabt, worin ihr Organismus fast auf den Kopf gestellt, ihr Leben fast vernichtet wurde. Aus der evangelischen Freiheit sank sie in alttestamentliche Gesetzlichkeit; den durch den einigen Mittler eröffneten unmittelbaren Zutritt der realen Gemeinde zu Gott ließ sie sich wieder schließen, indem ein zweiter Mittler, die ideale Kirche, die Hierarchie, sich zwischen die Gemeinde und den ersten schob, und so wurden alle Verhältnisse und Lehren auf den Kopf gestellt. Daß dieses dem Evangelium widrige Verfallen in Gesetzlichkeit nicht aus Asthenie und Schlaffheit, sondern aus Hypersthenie und mit Consequenz geschah, war ein Glück; es zeigte sich darin im voraus die Kraft des Organismus, die Krise zu überstehen, welches hernach durch den Geist des Herrn in der Reformation wirklich geschah. Dieselbe Kräftigkeit, dieselbe Fülle von Säften und Entwicklungspotenzen zeigte sich denn auch schon in der Periode, welche wir jetzt betrachten, in der Uebergangsperiode von der alten Zeit zum Mittelalter.

In der morgenländischen Kirche, die sich nachher als griechische isolirte, unterlag die Richtung des hellen, klaren Bewußtseyns frühzeitig und völlig dem mönchisch-mystischen Geiste, der wie eine geistige Todesnacht als ein Gericht vom Herrn über jene schuldbeladene Kirche sich ausbreitete. Im Abendlande dagegen leuchtet das Licht klarer Erkenntniß noch Jahrhunderte lang helle, und wagt sich kühnlich hervor, Widerspruch zu thun gegen die beginnende Verirrung, und nicht mönchischem Aberglauben, sondern den kräftigeren Irrthümern jenes consequenten hierarchisch-gesetzlichen Systemes ist es nach heißem Kampf erlegen. —

Die dunklere Ausdrucksweise des Ambrosius war neben der scharfen eines Augustinus friedlich hervorgegangen. Die letztere erhielt sich fort und fort bei bedeutenden Schriftstellern der Kirche. Wir berufen uns auf Gelasius († 496), Hilarius (gegen 500), Leo den Großen († 461), Hinkmar (um 860), Isiodorus († 636), Walafrid Strabo († 894). Diese alle drücken sich entweder begrifflich scharf, oder doch so vorsichtig aus, daß sie jeden zweideutigen, in superstitiösem Sinne deutbaren Ausdruck geflissentlich vermeiden.

Gelasius sagt in seiner Schrift de duabus naturis in Christo adv. Eut. et Nest. folgendermassen: Certe sacramenta, quae sumimus corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur. Er will nämlich an dieser Stelle aus der Analogie des heil. Abendmahls gegen Eutyches beweisen, daß in Christo die beiden Naturen unvermischt und unverändert blieben. Im Obersatze sagt er, daß im heil. Abendmahl ein himmlisches und ein irdisches sey, aber so, daß das irdische seine unveränderte Substanz behalte. Im Untersatz sagt er, daß das heil. Abendmahl eine Analogie Christi selber sey, und daraus zieht er dann den Schlußsatz, daß also auch bei Christo die irdisch-menschliche Na-

tur ihre Substanz und Eigenthümlichkeit behalte. Dies der Gedankengang des Gelasius. Mit Unrecht haben v. Cölln [1]) u. a. die Worte des Untersatzes urgirt, und hieraus beweisen wollen, daß Gelasius das heil. Abendmahl bloß für ein Bild Christi halte. Braucht denn Gelasius die Worte imago et similitudo im Gegensatz gegen die orientalische Lehre und mit bewußtem Anschluß an jene nachher zu Nicäa verdammte Partei? Spricht er nicht vielmehr ganz einfach und allein den positiven Satz aus, daß zwischen dem heil. Abendmahl und Christi Person, zwischen der Vereinigung der beiden Elemente dort und der der beiden Naturen hier, eine Analogie stattfinde? Daraus, daß er die zwischen dem Abendmahl und der Person Christi vorhandene Analogie hervorhebt, wird man doch wahrlich nicht schließen wollen, daß er das heil. Abendmahl nur für eine Analogie der Vereinigung der beiden Naturen in Christo, und für weiter nichts gehalten habe! — So sehr wir diese Folgerungen aus dem Untersatz, gegen welche schon Arnauld [2]) Protest einlegte, zurückweisen, so äußerst wichtig erscheint uns dagegen die Ausdrucksweise des Obersatzes, worin sich Gelasius über die Art der Vereinigung des himmlischen und irdischen Elementes im heil. Abendmahl, ausspricht. Erstlich ist schon das wichtig, daß er diese Vereinigung überhaupt dazu benützt, die eutychianische Vorstellung von der Einheit der Naturen in Christo zu widerlegen; wir sehen daraus, sowie aus den ausdrücklichen Worten tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini, soviel, daß er allermindestens keine Transsubstantiation glaubte, ja daß er eine der Transsubstantiation geradezu entgegengesetzte Lehre öffentlich vortragen und sich auf dieselbe als auf eine öffentlich anerkannte, als auf ein Axiom, berufen durfte. Und dies ist wenigstens negativ wichtig gegen die Behauptungen eines Arnauld u. a., welche die

---

1) In Münscher's Lehrb. d. Dogmengesch. Bd. II, S. 504.

2) Il ne s' agissoit, sagt er in Bezug auf diese und ähnliche Stellen, pas en cet endroit d'expliquer la nature de l'eucharistie, mais les rapports mystérieux, que Dieu a voulu graver dans les symboles, qu'il a choisi dans ce mystère.

Transsubstantiationslehre gerne dem ganzen christlichen Alterthum unterschieben möchten. Wir sehen aber aus jenen Worten noch viel mehr; wir sehen nämlich zweitens dies daraus, daß er überhaupt an keine räumliche, locale Verbindung des himmlischen und irdischen Elementes denkt. Schon die Versicherung, „daß die Sacramente des „Leibes und Blutes Christi, die wir genießen, gewiß eine divina „res sind" war viel zu gering, wenn er an irgend eine Impanation dachte. Er hätte dann nicht erst zu versichern gebraucht, daß sie „eine divina res" seyen, obgleich ihre Substanz unverändert bliebe; sondern er hätte sagen müssen: Certe in pane et vino sacramento, quod sumimus, divina res est, nempe verum Christi corpus et sanguis, et tamen etc. Davon findet sich aber nichts. Die sacramenta corporis etc. — schon der Plural führt darauf, daß er sacramenta in augustinischer Weise im Sinne des der Sache gegenüberstehenden Zeichens nimmt — sind etwas göttliches, und warum? weil sie uns der göttlichen Natur theilhaftig machen, ohne daß sie darum aufhörten, ihre Natur und Substanz zu behalten. Sie gelten ihm also als Zeichen und Pfänder, an deren Empfang der Akt einer Mittheilung der divina natura oder substantia, d. i. Christi, gebunden ist.

Hilarius [3]) bedient sich des heil. Abendmahles zur Widerlegung der umgekehrten, nestorianischen Irrlehre. Spricht er in diesem Gegensatze vielleicht die Lehre von einer Impanation oder localen Gegenwart aus? — Eos nunc, sagt er, qui inter patrem et filium voluntatis ingerunt unitatem, interrogo, utrumne per naturae veritatem hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis? Hier gebraucht er nicht die Vereinigung Christi mit Brod und Wein als beweisendes Analogon, sondern beruft sich auf die Vereinigung Christi mit uns, und von dieser sagt er im folgenden, daß sie im heil. Abendmahl stattfinde. Si enim, fährt er fort, vere verbum caro factum est, et nos verbum carnem cibo Dominico sumimus, quomodo non naturaliter

3) Edit. Colon. pag. 48 E sqq.

manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit. Zuvörderst beachten wir, daß er nicht sagt, wir empfangen den fleischgewordenen Logos in cibo Dominico, sondern cibo Dominico, nicht in Brod und Wein, sondern mittels des Abendmahles. Die folgenden Worte sind, wenn wir die Lesart beibehalten, schwierig zu construiren; und es läßt sich nur folgende Eine Uebersetzung denken: „Welcher erstlich „die Natur unseres Fleisches schon, da er Mensch geboren ward, „als untrennbare annahm, und sodann in dem Sacramente des uns „mitzutheilenden Fleisches die Natur seines Fleisches mit der Natur „der Ewigkeit vereinigte." Die Worte sub sacramento nobis communicandae carnis geben die Stelle oder Gelegenheit oder Zeit für die Handlung des „admiscuit" an, sowie die entsprechenden homo natus die Stelle und Zeit der Handlung „assumsit"; das „ad" in den Worten ad naturam aeternitatis hängt von admiscuit ab. Zweierlei hat Christus gethan; erstlich hat er bei seiner Menschwerdung unser Fleisch untrennbar angenommen; zweitens hat er im heil. Abendmahl (worin er sein Fleisch uns wiederum mittheilt) dies sein (also entstandenes) Fleisch mit der göttlichen Natur enge verbunden. Der letztere Gedanke ist unklar. Man sieht nicht ein, warum Christus gerade im Abendmahl sein Fleisch mit der göttlichen Natur verbunden haben soll. Etwa insofern, weil er uns beides mit einander mittheilt? — Wie dem sey, so folgt aus diesen schwierigen Worten für die Abendmahlslehre des Hilarius nichts weiter, als was schon oben von ihm ausgesprochen war, nämlich daß im heil. Abendmahl eine reale Vereinigung Christi mit uns stattfindet. Von einer Vereinigung Christi mit Brod und Wein liegt in der Stelle nichts.

Bedeutsamer wird das Resultat dieser Stelle aber dann, wenn wir uns eine äußerst nahe liegende Conjektur erlauben, und carnis vor admiscuit aus dem Texte werfen. „Welcher" — so lauten nun die Worte — „sowohl die Natur unseres Fleisches unzertrennlich schon „bei seiner Menschwerdung annahm, als die Natur seines Fleisches

„der Natur der Ewigkeit, die uns unter dem Sacrament mitgetheilt „werden soll[4]), enge verband." Nun ist der Gedanke völlig klar. Zum Beweis, daß Christus und der Vater wesentlich und nicht bloß dem Willen nach eins seyen, hatte er sich (in einem argumentum a minori) darauf berufen, daß Christus ja selbst mit uns in realer und nicht bloß in moralischer Einheit stehe, und hiefür wiederum beruft er sich auf zwei Sätze, erstlich, daß „das Wort wirklich Fleisch wurde" oder daß Christus „die Natur unseres Fleisches, d. i. also die menschliche Natur überhaupt, annahm," und zweitens, daß „wir mittels des cibus Dominicus wirklich den fleischgewordenen Logos empfangen," oder daß Christus „seine menschliche Natur mit seiner göttlichen Natur, die wir im Sacrament empfangen, verbunden hat." Er denkt sich die Vereinigung mit Christo im Abendmahl also so, daß es zunächst die Natur der Ewigkeit, die göttliche Natur, ist, die uns mitgetheilt wird, daß aber mit dieser die menschliche so enge verbunden ist, daß wir mit dem ganzen Christus nach beiden Naturen real vereinigt werden, und nicht bloß mit seinem Geist in moralische Einheit treten.

Daraus folgt positiv, daß Hilarius eine Vereinigung mit dem ganzen Christus glaubte, negativ, daß er an eine unmittelbare peripherische Vereinigung mit Christi Leib nicht dachte, sondern an eine centrale Vereinigung mit der Person, dem Centrum des Bewußtseyns, und hiedurch auch mit der menschlichen Natur.

Er schließt seine Betrachtung mit den Worten: Perfectae autem hujus unitatis (zwischen Christus und Vater) sacramentum (Geheimniß) superius jam docuerat, dicens: „Sicut me misit vivens pater et ego vivo per patrem," et: „qui manducaverit meam carnem, et ipse vivet per me." Hiemit will er die

---

4) Wie carnis in den Text kam, erklärt sich leicht. Im Interesse der Transsubstantiationslehre hielt man den Ausspruch, daß die göttliche Natur Christi uns im heil. Abendmahl mitgetheilt werde, für gefährlich, und flickte ein unpassendes carnis ein.

Beweiskraft seines Argumentes erhärten, will erhärten, daß er mit Recht von der realen und nicht bloß moralischen Einheit zwischen Christo und uns auf eine reale und nicht bloß moralische Einheit zwischen dem Vater und Christo geschlossen habe: Vivet ergo per patrem, sagt er, et quo modo per patrem vivit, eodem modo nos per carnem ejus vivimus. Omnis enim comparatio ad intelligentiae formam praesumitur, ut id, de quo agitur, secundum propositum exemplum assequatur. Haec vero vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus, victuris nobis per eum ea conditione, qua vivit ille per patrem. In den Worten „manentem per carnem Christum" ist nur das Resultat der früheren Argumentation (daß wir durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur auch mit seiner menschlichen vereinigt werden, also nicht bloß moralisch eins mit ihm sind) wiederholt.

Leo der Große (ep. 46, 2) setzt die „veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta" darein: quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra est, transeant. Deutlicher kann man sich nicht ausdrücken. Die Handlung des heil. Abendmahles ist eine geheimnißvolle Austheilung einer geistlichen Speise; und das, was genossen wird, wird von dem, was ausgetheilt wird, deutlich unterschieden; Brod und Wein also wird leiblich und mündlich genossen; die spiritalis alimonia wird in diesem Akte geistlich ausgetheilt. Noch deutlicher ist in dem Finalsatze das Verhältniß zwischen Zeichen und Sache ausgesprochen; dem coelestis cibus (des geweihten Brodes und gesegneten Kelches) wohnt eine virtus bei, nämlich in dem, der ihn genießt, einen Akt der Vereinigung mit Christus, einen Akt des „transire in Christi carnem," hervorzurufen. Ganz die Idee der centralen Vereinigung mit Christo, wo wir Glieder an seinem mystischen, makrokosmischen Leibe werden, und dadurch mit seiner Person (und auch seinem mikrokosmisch-individuellen Leibe) vereinigt werden! Keine

Spur dagegen von einem intrare des verklärten individuellen Leibes Christi in unsere Leiber![5].

Wenn noch im neunten Jahrhundert Hinkmar (opus II ad Carol. Calv.) sagt, Christum nobis dedisse novum testamentum de pane et vino aqua mixto, so ist dies de ohne Zweifel ein „de" partitivum, und der Satz enthält nichts als das Urtheil, daß Christus aus den Elementen: Brod und Wein, ein Testament gemacht und den Seinen hinterlassen habe. Und es ist dies nur negativ interessant, insofern nämlich ein Autor, welcher die aufkeimende Lehre von einer Verwandlung oder localen Gegenwart theilte, schwerlich so nüchterner Ausdrücke sich bedient haben würde. Wenn derselbe Hinkmar dann weiter sagt: Christum mysterium passionis suae transtulisse in creaturam panis et vini, so ist auch dies wieder negativ bedeutsam, insofern da noch nicht der Leib und das Blut Christi in das Brod und den Wein transferirt wird, sondern nur „das Geheimniß seines Leidens," und wie dies zu verstehen sey, lehrt eine dritte Stelle: „oblationem panis ac vini commemora-„tionem mortis Christi esse." Hier ist zugleich die Lehre von der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi entschieden ausgeschlossen, und die drei Stellen zusammengenommen zeigen, daß Hinkmar noch, ächt urchristlich, in der Aneignung des Verdienstes des Todes Christi das Hauptmoment des heil. Abendmahles sah.

Fast wörtlich ebenso schreibt der Autor der dem Alkuin zugeschriebenen officia: Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio, und von Isidor führt Arnauld selbst[6] eine Stelle an, worin er sagt, das Brod werde darum der

5) Um die Bedeutsamkeit solcher Stellen, wie diese, einzusehen, denke man sich dieselbe nur etwa wörtlich ebenso von einem Calvin geschrieben. Wo würde es da jemanden (und dieser Jemand brauchte nicht gerade ein Westfal zu seyn!) einfallen, die Vorstellung von einer manducatio oralis und praesentia localis herauszulesen! Wie stringent würde da von allen Seiten her — und mit Recht — bewiesen werden, daß solche Worte auf eine völlig-verschiedene (eben auf eine calvinische) Anschauungsweise zurückschließen ließen!

6) S. 682.

Leib Christi genannt, weil es so den Körper stärke, wie der Leib Christi die Seele. Wer diese Analogie zwischen der irdischen und himmlischen Nahrung als die Ursache betrachtet, weshalb das Brod im Abendmahle der Leib Christi genannt werde, und wer andere Ursachen nicht ausfindig zu machen weiß, von dem können wir doch wohl schwerlich vermuthen, daß er an eine Impanation oder Verwandlung glaubte!

Auch das hat noch einige negative Bedeutung, wenn Walafrid Strabo sagt, Christus habe im Brod und Wein sacramentum corporis et sanguinis gegeben. Warum sagt er nicht corpus et sanguinem?

Dem größeren oder geringeren Gewichte dieser verschiedenen Stellen gegenüber hat es gar keine Bedeutung, wenn **Arnauld** in der Controverse gegen **J. Claude** (S. 682 ff.) einem Isidor die Transsubstantiationslehre aufbürden wollte aus dem Grunde, weil er einmal — — die Stelle 1 Cor. 10, 16 citire! oder weil er sage, wer vom Leibe des Herrn ausgeschlossen sey, sey vom Heile ausgeschlossen (was nichts als die alte liturgische Bezeichnung des Abendmahls ist!)

Neben jener klaren, geistig frischen Richtung geht aber eine trübere her, welche Cäsarius von Arles († 543), Gregor der Große († 607) und Amalarius von Metz (um 820) repräsentiren.

Der erste von diesen dreien sagt (homil. **VII**): Sicut autem quicunque ad fidem veniens ante verba baptismi adhuc in vinculo est veteris debiti, his vero commemoratis mox exuitur omni faece peccati, ita, quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi corpus et sanguis Christi. Quid autem mirum est, si ea, quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere? Deutlicher kann man den Unterschied beider Richtungen und Vorstellungsweisen nicht erkennen, als wenn man diese Worte des Cäsarius mit jenen obenangeführten des Leo vergleicht. Dort ein innerlicher Akt des centralen Eingepflanztwerdens

in Christum mit dem äußerlichen Akte des sumere panem verbunden; hier eine Wandlung [7]) der Substanzen von Brod und Wein im Augenblicke der Consecration. Dort der Ort und das Objekt des Wunders der innere Mensch, und die Zeit der Augenblick des Genusses; hier der Ort der Altar, die Zeit schon vor dem Genusse, das Objekt, das für den Menschen noch äußerliche, ihm objektiv vor Augen liegende Brod und der Wein. Kurz dort die altchristliche, hier die orientalisch mystische Anschauung.

Wie unbedachtsam Gregor der Große über die Wiederholung des Opfers Christi sich äußere, haben wir früher (S. 251 f.) gesehen, und verweisen hier auf das dort gesagte. In Betreff der Impanation redet er wenigstens undeutlich und suspekt, wenn er (in evv. hom. 14, 1) sagt: **Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem verteret** (in c. abl. steht hier, wie bei vielen Schriftstellern jener Zeit, für in c. accus.) **et oves, quas redemerat, carnis suae alimento satiaret**, und wenn er anderswo (Moral. 22, 26) von einem **satiare esurientem mentem** spricht, so liefert dies keinen

7) Es ist eine bloße oberflächliche Grille, wenn v. Coelln (a. a. O.) behauptet, daß „so stark auch die Ausdrücke seyen, doch die Analogie „mit der in der Taufe stattfindenden Veränderung dahin „führe, daß diese conversio in einem geistigen Sinn zu nehmen „sey." Das tert. comp. zwischen Taufe und Abendmahl ist ja bei Cäsarius eben die Augenblicklichkeit des Wunderaktes, die zeitliche Coincidenz desselben mit den magisch wirkenden Worten Christi. Wie kann man denn, wo ein tert. comp. so bestimmt ausgesprochen ist, ein andres, davon völlig verschiedenes fingiren? — Ganz anders stand natürlich die Sache, wenn z. B. Chrysostomus sagte: „Wie in der Taufe aus profanem Wasser heiliges Wasser wird, so wird im heil. Abendmahl aus profanem Brode heiliges Brod." Da ist die Art und Weise der vorgehenden Veränderung das bestimmt ausgesprochene tert. comp.; da gilt der Schluß: Weil nun Chrysostomus beim Taufwasser an keine substantielle Verwandlung denken konnte, dachte er auch beim heil. Abendmahle nicht an eine solche.

Gegenbeweis, denn er redet hier nicht vom Leib Christi als Speise, und sagt nicht, daß dieser eine Seelen-Speise sey, sondern er redet hier von der Beziehung auf den Tod Christi, von der Opfer-Beziehung im Sacrament; diese nennt er eine Sättigung der nach Sündenvergebung dürstenden Seele [8]; damit, daß das Abendmahl nach dieser Seite eine Seelenspeise genannt wird, wird die Möglichkeit einer leiblichen Nießung des impanirten Leibes nicht ausgeschlossen. Doch mag bei Gregor die Sache dahingestellt bleiben.

Dagegen besitzt die abendländische Kirche in Amalarius einen occidentalischen Anastasius Sinaita. Zwar sagt Amalarius an einer bei Arnauld (S. 682) ohne nähere Angabe citirten Stelle, daß Brod und Wein „heilige Zeichen des Leibes und Blutes Christi" seyen, weil „die Sacramente eine Analogie haben müßten mit den „Sachen, deren Sacramente sie seyen." Allein hier ist Arnauld in vollem Rechte, wenn er behauptet, daß Amalarius immerhin auch die Beziehung der Analogie zwischen den irdischen und himmlischen Elementen (jene Beziehung also, wonach die ersteren Zeichen sind) erwähnen konnte, ohne darum eine zweite, engere Beziehung auszuschließen [9]). Diese zweite Beziehung spricht er aber sehr deutlich aus in den Worten (spicil. tom. 7): **Ecclesiae sacrificium praesens mandendum esse ab humano ore; credit namque corpus et sanguinem Domini esse, et hoc**

---

8) Die Worte heißen: esurientem mentem per quotidianum immolationis sacrificium de carnibus Christi satiare.

9) Die ref. Apologeten gingen öfters zu weit, wenn sie noch bei Leuten, wie Amalarius, die reine Lehre aufweisen wollten. So benützte man eine Stelle, wo er sagt: Quoniam una hostia, Christus, oblata est pro justis et injustis, idem sacrificium permanet in altari, zu dem Beweis, daß er keine Wiederholung des Opfers lehre. Allein das una erklärt sich ja vielmehr aus den Worten pro justis et injustis, und der Gedanke ist vielmehr gerade umgekehrt der, daß weil Christus ein und dasselbe Opfer für Gerechte und Gottlose gebracht habe, deshalb auch das Meßopfer für Gerechte und Gottlose gebracht werde.

morsu benedictione coelesti impleri animas sumentium. Die benedictio coelestis, die den animabus zu Theil wird, ist hier offenbar nicht die res sacramenti, sondern nur deren Folge; die res sacramenti ist das Brod, das der Christ essen und beißen und kauen soll mit dem Glauben, daß es der Leib Christi sey. So erklären sich die folgenden Worte: Ita vero sumtum corpus Domini bona intentione (die bona intentio macht er zur Bedingung; darin weicht er von der mittelalterlichen Lehre vom opus operatum ab) non est mihi disputandum, utrum invisibiliter assumatur in coelum an reservetur in corpore nostro (!) usque in diem sepulturae, an exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, an per poros emittatur (!) Auch räth er demgemäß, einige Zeit lang nach dem Empfang des heil. Abendmahles nicht auszuspeien! Arnauld [10]) bezweifelt zwar die Aechtheit des 7ten Theiles des spicileg., allein die Worte „bona intentione", wodurch die Lehre vom opus operatum so energisch ausgeschlossen wird, weisen demselben in jedem Falle seine Stelle vor der Entwicklung der eigentlich mittelalterlichen Theologie an, und so bleibt uns diese Stelle, selbst wenn die Unächtheit jenes siebenten Theiles sich sollte erweisen lassen, doch immer ein merkwürdiges Monument für das Vorhandenseyn einer mystisch-magischen, gräcisirenden Richtung neben der begrifflich scharfen und hellen. Dazu kommen noch jene bei Arnauld (S. 686) ohne Seitenangabe, und französisch, citirten Stellen, worin Amalarius theils die Wandlungslehre, theils eine Art von Ubiquitätslehre ausspricht. Au moment de la consécration la nature simple du pain est changée en la nature raisonnable du corps de Jesus-Christ. Und: Jésus-Christ, en donnant le pain aux apôtres, leur dit que c'étoit son corps, que son corps a été dans la terre, quand il a voulu, et qu'il y est, quand il veut, qu'il a bien voulu se montrer à St. Paul dans le temple de Jérusalem, qui étoit sur la terre.

---

10) S. 684.

Diese Aussprüche erschienen uns bisher nach Zeit und Art vereinzelt und als Aeußerungen subjektiver Lehrmeinungen, und wir sehen in der That daraus soviel, daß es eine fixirte kirchliche Lehre im Abendlande noch nicht gab, und vor den Kämpfen des neunten Jahrhunderts der Mangel einer solchen und die Verschiedenheit des Lehrtropus noch nicht einmal aufgefallen zu seyn scheint. Wenn wir aber doch die Menge der verschiedenen subjektiven Lehrmeinungen sich auf zwei Hauptvorstellungen reduciren sehen, so ergeht an uns die Aufgabe, nachzuforschen, ob es irgendwie möglich sey zu bestimmen, in welchen Kreisen der abendländischen Kirche die eine und die andere Vorstellung die vorwiegende gewesen sey. Dies versuchen wir, indem wir einen Blick auf die Liturgieen der abendländischen Kirchenabtheilungen werfen, und suchen auf diese Weise uns das Verständniß der Abendmahlsstreitigkeiten des neunten Jahrhunderts vorzubereiten.

---

§. 23.

Die Liturgieen des Abendlandes.

Auch hier beginnen wir mit den nöthigsten Notizen über das Alter und die gegenseitige Verwandtschaft der einzelnen Liturgieen.

Nach Italien und Spanien wenden wir zuerst die Blicke, und finden hier neben der römischen Liturgie zwei ältere, höchst eigenthümliche Liturgieen, nämlich einerseits die ambrosianische in Mailand, andrerseits die mustarabische in Spanien.

Die ambrosianische, deren Gebrauch sich in Oberitalien bis in's zwölfte Jahrhundert heraberstreckt [1]), steht in ihrer Art einzig

1) Augusti, Denkw. Bd. 4, S. 286 f. Bis Frankreich hinüber scheint sich ihr Gebrauch nicht erstreckt zu haben; auch in der Erzählung des

da, und enthält unter andern etliche uralte, genuine Gebräuche localen Ursprungs, welche sich sonst nirgends wiederfinden. Dahin gehört z. B. die Darbringung der Abendmahlselemente als einer Gemeinde-Oblation durch 10 Greise und 10 Greisinnen, welche als Repräsentanten der Gemeinde dazu beordert waren — ein Nachklang der ursprünglichen presbyterialen Gemeinde-Vertretung? — u. a. dgl. Leider ist uns diese interessante Liturgie nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt aufbehalten worden. Sie hat gleich allen ähnlichen Formularen bis zur Zeit ihrer völligen Verdrängung durch den ordo Romanus eine Reihe allmähliger Umbildungen und Abänderungen erfahren, und das Alter der auf uns gekommenen Rezensionen läßt sich nicht bestimmen. Um so merkwürdiger und willkommener ist der Umstand, daß selbst so noch in zweien Manuskripten (den vom Canonicus Jakob Pamelius zu Brügge und Ludwig Anton Muratori edirten) die Consecrationsformel bloß in den Worten besteht: **Hoc est corpus meum, quod pro multis confringetur. Hic est sanguis meus** [2]. Die dogmengeschichtliche Bedeutung dieses Umstandes werden wir an seinem Orte besprechen.

Ludolfus Senior (histor. Mediol. lib. 2 cap. 10) von ihrer Abschaffung durch Karl den Großen, ist nur vom Lombardenreich die Rede.

2) Eine andere, vom mailändischen Bibliothekar Johann Anton Saxius verglichene Handschrift stimmt dagegen in der Consecrationsformel mit der römischen Liturgie überein. Und zwar ist diese Saxius'sche Handschrift als Handschrift die älteste. (Augusti, IV, 285.) Es begegnet uns aber hier die oft vorkommende Erscheinung, daß die ältere Handschrift nicht auch die ältere Lesart oder Rezension enthält (wie z. B. das älteste Manuskript des Nibelungenliedes, der Laßberg'sche Codex, gerade die jüngste Rezension und Ueberarbeitung jenes Epos enthält, während die älteren Rezensionen sich in jüngeren Töchtern verlorener Manuskripte erhalten haben.) Die Rezension des Saxius'schen Codex stellt eine spätere Gestaltung der, bereits römischem Einfluß unterworfenen, nach der römischen umgebildeten, ambrosianischen Liturgie dar.

Die mustarabische Liturgie ist uns nicht mehr in der Ursprache, sondern nur in lateinischer Uebersetzung, nicht ohne einige, leicht kenntliche Verfälschungen, doch im Ganzen treu, erhalten [3]). Die spanische Kirche war nur in jenen Zeiten, als den römischen Bischöffen der Gedanke an einen Primat noch ferne lag, in den Zeiten, als sie selbst unter arianischem Drucke stand, in einem näheren, brüderlichen Verhältniß mit Rom gestanden; damals also blieb ihr die Ausübung ihrer eigenen Cultusformen von Rom aus unbenommen. Als die Periode der wachsenden römischen Suprematie begann, isolirte sich Spanien mit kräftigem Selbstgefühl [4]), und hielt nun selbst ein jedes Aufdringen fremder Formen fern; und unter sarazenischer Oberhoheit vollends, als ecclesia pressa, war die spanische Kirche ganz auf sich selbst gewiesen. So erklärt sich der tief herabreichende Gebrauch einer uralten [5]), eigenthümlichen Liturgie, welche vom achten oder neunten Jahrhundert an den Namen der mustarabischen [6]) führt. Ihre beiden Hauptcharakteristica sind, erstlich eine durchgreifende Verwandtschaft mit der griechischen Liturgie in der Ordnung der Bestandtheile der Messe und in einzelnen Formeln, zweitens der bei mehreren (auch abendländischen) älteren Liturgieen sich findende Umstand, daß für die einzelnen Feste immer wieder neue Formulare vorhanden sind.

Späteren Ursprungs ist die römische Liturgie in ihren dreien, auf uns gekommenen Rezensionen. Die älteste dieser Rezensionen wird gewöhnlich mit dem Namen der Liturgie Leo's des Großen [7]) bezeichnet. Acami, Ballerini und Muratori haben im Gegensatze zu J. A. Orsi den Beweis geführt, daß diese Liturgie,

---

3) In der Biblioth. max. patr. Lugd., tom. 27, pag. 666 ff.

4) Gieseler's Kirchengesch., 1te Aufl. Bd 1, S. 685.

5) Vgl. Augusti, IV, 296 f.

6) Nach der Ausgabe von Ximenes ist sie abgedruckt in der Bibl. max. patrum.

7) Codex sacramentorum vetus Romanae ecclesiae a St. Leone Papa confectus. In: Blanchini prolegg. in Anastasium bibliothecarium, Rom 1735.

wenn auch nicht von Leo selbst herrührend, doch älter als die gelasianische ist. Denn die darin vorkommenden Schriftstellen folgen der Itala; Feste der Confessoren kommen noch nicht vor, u. a. [8]).

Die zweite Rezension heißt die gelasianische. Der römische Bischoff Gelasius I. († 496) veranstaltete eine Sammlung liturgischer Vorschriften; diese fand Cardinal Bona gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts auf, und der Cardinal Johannes Marius Thomasius (Tommasi) [9]) sowie der berühmte Muratori [10]) veranstalteten Ausgaben davon. Allein dieser von Bona aufgefundene Text ist nicht unverfälscht; er enthält Zusätze und Abänderungen aus späterer Zeit [11]). Für unsern Zweck ist diese Rezension also so gut wie unbrauchbar und könnte höchstens negativ bedeutsam seyn durch das, was sie selbst in ihrer corrumpirten Gestalt etwa noch nicht enthielte.

Die dritte Rezension ist die Gregor's des Großen († 607). Aber auch hier ist der Text durch Zusätze entstellt, welche erst im achten oder neunten Jahrhundert gemacht seyn können [12]). Den verhältnißmäßig reinsten Text liefert die Ausgabe von Pamelius [13]); nächstdem ist die Ausgabe des Benediktiner's Hugo Menard (Paris 1642) die beste [14]).

Die ambrosianische Liturgie nebst der musarabischen, sodann die leonische, weiter die gelasianische, endlich die gregorianische würden vier Stufen einer bequemen Scala bilden, an welcher wir die allmählige Umbildung der Abendmahlsformulare mit Bequemlichkeit beobachten könnten. Wären nur die drei römischen

---

8) Vgl. Augusti IV, S. 259.

9) Liber sacramentorum Romanae ecclesiae. Rom 1680.

10) Liturgia Romana vetus, tom. I. Venedig 1748, pag. 485 ff.

11) Augusti, S. 260 ff.

12) Ebendas. S. 266.

13) Im Liturgicon latinum, Cölln, 1571 und 1590.

14) Andere Ausgaben, von Angelus Rocca 1597, in Muratorii lit. Rom. Venedig 1748, in den Opp. Gregorii, edit. Maur. tom. III, pag. 1 ff.

Rezensionen in ihrer gegenseitigen Abgrenzung verläßiger! Nun aber treten für diese drei Rezensionen glücklicherweise die Formulare eines Landes ein, welches ohnehin als der Heerd der folgenden Kämpfe über die Abendmahlslehre, uns doppelt interessirt. Dies Land ist Frankreich.

Unter den Merowingern behauptete die fränkische Kirche ihre natürliche Selbständigkeit, wie in allem, so auch in der Liturgie, und weder von Frankreich aus strebte man, sich Rom durch Conformirung gefällig zu erweisen, noch von Rom aus, von Frankreich eine solche Anbequemung an das römische Ritual als eine Sache der kirchlichen Abhängigkeit zu begehren. Die Sache änderte sich, als Pipin der Kleine dem römischen Bischoff Zacharias für die zugesprochene Königswürde, dieser noch mehr jenem für die Anfrage dankbar war. Zwischen den Carolingern und den römischen Bischöffen trat ein engeres, ein freundschaftliches Verhältniß ein. Ehe im neunten Jahrhundert Nicolaus I., Hadrian II. und Johann VIII. den ersten Gedanken einer Erhebung der Kirche über den Staat ergriffen, hatte nun doch bekanntlich Rom schon im achten Jahrhundert die leise Tendenz, seinen kirchlichen Primat auszudehnen; es war die Zeit Winfrieds, die Zeit, da die pseudoisidorischen Decretalen ihrer Vollendung, Sammlung und Veröffentlichung entgegenreiften. Weit entfernt, sich dieser Tendenz zu widersetzen, griffen die Carolinger fördernd ein; sie fühlten, daß die rohe germanische Welt der pädagogischen Hofmeisterschaft des gebildeten südlichen Europa bedürfe — und dies hatte seine edelsten Kräfte in Rom concentrirt. Die staat- und kirchenrechtliche Organisation ward von Rom im eigentlichen Sinne verschrieben; Pipin der Kleine machte den Anfang, Karl der Große vollendete das Werk; der erstere ließ sich von Zacharias capitula de sacerdotali ordine [15]), der zweite von Hadrian I. einen vollständigen codex canonum schicken [16]). Sollte damit nicht eine Umbildung der Liturgie Hand in Hand gegangen seyn?

---

15) Vgl. Zachariae epist. ad Bonifacium bei Mansi XII, pag. 334.

16) Im Jahr 774. Vgl. Mansi pag. 859 sqq.

Das Parallelglied wenigstens zum codex canonum vermissen wir nicht. Bekanntlich nämlich ließ derselbe Karl der Große auch das sacramentarium Gregorii nebst zwei Gesanglehrern aus Rom verschreiben [17]), und so fragt sich nur, ob nicht auch hier schon vor dieses Kaisers Regierung vorbereitende Schritte geschehen seyen. Arnauld (S. 674) will etwas von einer Einführung der ganzen römischen Liturgie bereits durch Pipin von Heristal wissen, und beruft sich auf einen Brief Karls des Kahlen an die Ravennaten, um zu beweisen, daß diese ältere Liturgie im wesentlichen mit dem, im 8. Jahrhunderte auftretenden „ordo Romanus" [18]) stimme. Das letztere ist richtig, und ist kein Wunder, daß aber die dem ordo Romanus in Gallien vorangehende bereits romanisirende Liturgie schon von Pipin von Heristal herstamme, ist eine offenbare Verwechslung. Das eigentliche sacramentarium Gregorii hat, wie wir sahen, Karl d. Gr. eingeführt; Anbahnungen dazu geschahen unter Pipin dem Kleinen, demselben also, der die Uebersiedlung des codex canonum anbahnte.

Unter seiner Regierung kam Stephan II. (752 — 757) nach Frankreich, und hier zuerst wird die Idee einer Conformirung des fränkischen Cultus mit dem römischen besprochen, und auszuführen begonnen [19]). Annäherungen der Liturgie an die römische, und Vorbereitungen der völligen Einführung der letzteren, sind also von dem Jahre 753 oder 754 an zu datiren.

---

17) Mansi pag. 798.

18) Hierüber s. Gieseler, Bd. II, A, S. 119.

19) Wir entnehmen diese Ansicht und Nachricht mit großer Sicherheit aus Carolus M. contra Synod. Graeciae pro adorandis imaginibus gestam, lib. I, cp. 6 (bei Gieseler II, A, §. 8 not. n). Nostrae partis ecclesia dum a primis fidei temporibus cum ea (ecclesia Romana) perstaret in sacrae religionis unione, venerandae memoriae genitoris nostri Pipini regis cura et industria, sive adventu in Galliam Stephani Romanae urbis antistitis, est etiam ei in psallendi ordine copulata, ut non esset dispar ordo psallendi, quibus erat compar ordo credendi.

So finden wir drei Stadien der Liturgieen im fränkischen Reich: die alten Nationalformulare vor 753, die durch die pipinischen Aenderungen modificirte Liturgie, und zuletzt das eingeführte römische.

Welche fränkischen Formulare haben wir nun noch übrig? Und in welche Stadien gehören diejenigen, welche wir haben?

Die Frage ist nicht so leicht zu beantworten, als es scheinen mag. Erstlich hat Flacius Illyricus eine altfränkische Liturgie, die sogenannte **liturgia Illyrica**[20]), aufgefunden, und lange Zeit hielt man dieselbe für die vorpipinische, ursprüngliche[21]), bis sich in neuerer Zeit sowohl gegen ihren fränkischen Ursprung, als gegen ihre kirchliche Geltung Zweifel erhoben[22]). Sie soll vielmehr eine Privatsammlung von Gebeten ohne kirchliche Geltung, und in Deutschland und einem Theile Frankreichs (neben dem kirchlichen Gallicanum vetus) in Gebrauch gewesen seyn[23]). Inzwischen kann ich diese Ansicht insofern nicht theilen, als der in der lit. Illyr. vorkommende Meßkanon zu entschieden auf einen kirchlichen Gebrauch hinweist. Irgend eine Rezension eines kirchlichen Formulares scheint sich immerhin hier erhalten zu haben, und zwar allerdings eine sehr alte.

Sodann fand Kardinal Bona in der Bibliothek der Exkönigin Christine von Schweden einen Codex, welcher zwischen den Jahren 678 und 700 geschrieben zu seyn scheint, und von späterer Hand die unpassende Aufschrift: **Missale Gothicum** trägt (ein Titel, welcher übrigens dieser Liturgie verblieben ist). Eine andere Handschrift von gleichem Alter, welche denselben Text darstellt, deren (ebenfalls verkehrte Aufschrift aber missa **Romana** lautet, wurde aus der Heidelberger Bibliothek nach Rom geschleppt. Dies Missale Gothicum[24]) stimmt nun in wesentlichen Punkten mit dem toledanischen

---

20) Edirt in le Cointe histoire ecclés. de la France, vol. II.

21) So auch Arnauld S. 674.

22) Vgl. hierüber Augusti IV, 291 und 305.

23) Vgl. Mabillon de lit. Gall. lib. III, Augusti S. 305.

24) Edirt in Mabillon de lit. Gallic. lib. III. pag. 174 sqq.

Ritual überein [25]); es enthält auch für die einzelnen Festtage besondere Formulare, und unter diesen Festtagen kömmt der des Saturninus von Toulouse, des Ferreolus von Besancon u. a. vor. — Wir haben hier wohl sicherlich — der Text und die diplomatischen Eigenschaften der Codices sprechen dafür — die Urform der vorpipinischen, selbständigen Landesliturgie [26]).

In der Bibliothek derselben Königin Christine fand Johannes Morinus [27]) eine andere altfränkische Liturgie, das sogenannte **Missale Francorum.** Auf das Alter dieses Formulares hat man daraus Schlüsse gezogen, weil darin Ein König des Frankenreiches nicht erwähnt, sondern „pro principibus Francorum" gebetet wird. Doch kömmt der Ausdruck regnum Francorum mehrmals vor. Morinus schloß aus diesen Erscheinungen, das Ritual müsse 511 und 560 entstanden seyn, als es Ein Volk und Reich der Franken, aber in demselben mehrere mächtige Fürsten nebeneinander gegeben habe. Schon Mabillon dagegen ließ sich durch die sichtliche Verwandtschaft mit dem ordo Romanus dahin bestimmen, dem Missale Francorum seine Stelle (willkührlich) hundert Jahre später anzuweisen. Ich muß auch gestehen, daß die Gründe des Morinus keine Gewalt auf mich ausüben. Zwar enthält das besprochene Missale noch verschiedene Formulare für einzelne Tage, und ist in dieser äußerlichen Form den älteren Localliturgieen ähnlicher, als der römischen; allein dies ist völlig unwesentlich; die Reduction der älteren Manchfaltigkeit auf die im römischen Ritual durchgeführte Gleichheit und Einerleiheit der Formulare für alle Sonntage, ging allmählich vor sich. Dem Ton und Wesen nach ist das Missale Francorum der römischen Liturgie, wie wir nachher sehen werden, wirklich verwandt. Ich glaube kühnlich annehmen zu dürfen, daß wir in ihm die pipinische Liturgie besitzen. Daß nicht für Einen König gebetet wird, kann in einer Zeit, wo man von Hofschmeichelei nichts

---

25) Bewiesen vom Cardinal Thomasius.

26) Andre Beweise siehe Anm. 34.

27) Vgl. Mabillon, ibid. pag. 177.

wußte, nicht auffallen; die Vasallen wurden in das Gebet mit eingeschlossen. Oder wie, wenn Pipin schon als mächtiger Majordomus die seiner Politik angemessenene Annäherung der fränkischen Kirche an die römische betrieben hätte? Dann würde sich doppelt gut erklären, warum nicht der Schattenkönig allein im Gebete erwähnt, sondern er und sein Majordomus als „principes Francorum" zusammengeschlossen werden.

Das **Missale Gothicum**, das **Missale Francorum** und das **Sacramentarium Gregorii**, diese drei Formulare würden also die drei Stadien der liturgischen Entwicklung des Frankenreiches darstellen. Aber noch existirt ein weiteres Formular, das sogenannte **Gallicanum vetus**. Es befindet sich in der vatikanischen Bibliothek (Nro. 493) mit der falschen Aufschrift „missa **Romana**", welche der mehrerwähnte Thomasius in „**Missale Gallicanum**" uncorrigirt hat. Es hat manche Aehnlichkeit mit dem **Missale Gothicum**, und manche mit der römischen Liturgie und zwar der älteren des Gelasius. Hieraus hat man mit Recht den Schluß gezogen, daß es in der specifisch gallischen „Provinz" gebraucht worden sey, zu der Zeit, als diese zum imperium **Romanum** gehörte. Es bildet nicht den zeitlichen Uebergang von der altfränkischen zur neueren römisch-gregorianischen Liturgie, sondern es ist eine (der Zeit nach alte) Mischung des altfränkischen Rituals mit dem älteren römisch-gelasianischen.

Die Verwandtschaft der verschiedenen abendländischen Liturgieen wäre hiernach folgende:

Spanien.	Frankenreich.	Provinz.	Italien.
			(Ambros.)
			Leonische.
Mustarab.	M. Gothicum.	Gallic. vetus.	Gelasianische.
	M. Francorum.		
	(Gregorian.)		Gregorianische.

Wenn wir nun diese einzelnen Liturgieen zum Behuf unserer dogmenhistorischen Untersuchung näher ansehen, so fällt uns vor allem die dogmatische Reinheit der beiden ältesten, der ambrosianischen und mustarabischen auf. Die einfache Consecrations-

formel der ersteren bleibt immer merkwürdig, und doppelt merkwürdig darum, weil sie in derjenigen Landeskirche galt, deren Bischoff Ambrosius gewesen. Ambrosius war der einzige latein. Kirchenvater, welcher sich in bildlich=hyperbolischen Ausdrücken der Redeweise der Griechen näherte; daß hievon nichts auf seine mailändische Kirche überging, ist ein redender Beweis, wie subjektiv und zufällig noch jene Redeweisen waren, und wie fest die altchristliche, richtige Grundvorstellung im ganzen Abendlande noch bis in's fünfte oder sechste Jahrhundert begründet war.

Die mustarabische Liturgie mit ihrer von der römischen abweichenden, der griechischen verwandten Hauptanordnung der Cultusstücke ist es werth, auf's genaueste durchgegangen zu werden. Die Messe beginnt mit der Verlesung etlicher Bibelabschnitte; hierauf folgt ein Gebet: **Acceptabilis sit majestati tuae, omnipotens aeterne Deus, haec oblatio, quam tibi offerimus pro reatibus et facinoribus nostris, et pro stabilitate sanctae catholicae et apostolicae fidei cultoribus. Per Christum Dominum nostrum. In nomine Patris etc. Amen.** Die Abendmahlshandlung in ihrer Ganzheit wird — ganz wie im Ritus der patristischen Zeit — eine oblatio genannt, und zwar, wie aus dem Relativsatz erhellt, im Sinne eines Cyprian und Chrysostomus (vgl. oben S. 245 — 247); von einer unblutigen Wiederholung des Opfers Christi ist noch keine Rede.

Hierauf die Vorschrift: **Dimittendo patenam super corporalia, deinde accipiat calicem sanctificando sic: Offerimus tibi, Domine, calicem, ad benedicendum sanguinem Christi filii tui, deprecamurque clementiam tuam, ut ante conspectum divinae majestatis tuae cum odore suavitatis ascendat. Per eundem Christum Dominum nostrum.**

Hier fällt vor allem der Ausdruck corporalia auf. Nirgends sonst wird das Brod des Abendmahles mit diesem Ausdruck bezeichnet. Stand in dem mustarabischen und dem noch älteren Urtexte vielleicht „Zeichen des Leibes" oder etwas der Art? In jedem Fall ist es negativ bedeutsam, daß das Brod hier nicht geradezu „Leib Christi"

genannt wird [28]). Es hat sich in dieser Liturgie eine begrifflich schärfere Ausdrucksweise uralten Ursprungs erhalten, wie wir auch sogleich an den folgenden Worten sehen: „Wir bringen dir den Kelch dar, um das Blut deines Sohnes Christi zu lobpreißen." Nicht das Blut Christi wird dargebracht, sondern der Kelch wird dargebracht zum Dank und Preiß für Christi Blut. Das Blut Christi und der von der Gemeinde dargebrachte Kelch werden unterschieden.

Nun folgt die weitere Vorschrift: **Ponat calicem super aram, et accipiat phiolam sine sanctificatione et ponat super calicem dicendo: Hanc oblationem, quaesumus, Domine, placatus admitte, et omnium offerentium eorumque, pro quibus offertur, peccata indulge.** (Ganz die Redeweise wie bei Tertullian, s. oben S. 245). Hierauf folgen Responsorien und Psalmen, alsdann eine Fürbitte für die Kirche nebst dem **Sanctus**, dann eine Stelle: **Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri [Papa Romensis et reliqui [29])] pro se et pro omni clero etc.** Nach einigen für unsern Zweck gleichgültigen Gebeten und dem **Sursum corda** folgt dann ein Dankgebet an Christum, worin die reine Versöhnungslehre klar ausgesprochen und auf Christi historisches Leiden zurückgeführt ist, in den Worten: **Ipse est enim unigenitus Filius, qui dedit animam suam redemptionem pro multis, per quem nostris tu Deus Pater jubeas parcere jam delictis, cui merito exercitus militiae coelestis non cessant clamare ita dicentes (Chorus:) Sanctus etc.**

---

28) Man könnte die Wichtigkeit dieses Argumentes aus dem Grunde bestreiten, weil ja diese Stelle der Consecration vorhergehe, es also gar nicht auffallend sey, wenn das Brod noch nicht als Leib Christi bezeichnet werde. Wir werden aber sehen, daß die mustarabische Liturgie noch durchaus auf jener früheren Stufe liturgischer Entwicklung steht, wo der Consecrationsmoment noch nicht als Moment einer eintretenden Umändrung der Elemente fixirt wurde.

29) Offenbar eine spätere Interpolation des lat. Uebersetzers. Auch die Namen etlicher Heiligen in der unmittelbar darauf folgenden Erwähnung der Heiligen sind interpolirt. Vgl. Augusti IV, S. 298.

Nun kömmt die Consecration. Von einer mystisch-griechischen descensio des heil. Geistes auf die Elemente ist ebensowenig, als von einer mittelalterlich-lateinischen Wandlung durch die vom Priester gesprochenen Einsetzungsworte die Rede. Es stellt sich in der mustarabischen Liturgie vielmehr die Reinheit der vormittelalterlichen Lehre des Abendlandes dar, welcher das falsche mystische Descensionsdogma abgewehrt und ferngehalten, und die ebenso falsche hierarchische Lehre von der Wandlung durch den Priester noch nicht aufgebracht hatte. Die Consecration geschieht durch folgendes Gebet: Adesto, adesto, Jesu bone, Pontifex, in medio nostro — Christus ist in der Handlung und unter den Handelnden gegenwärtig — sicut fuisti in medio discipulorum tuorum, et sanctifica hanc oblationem, ut sanctificata sumamus — eine Heiligung der Elemente, keine Wandlung, kein Herabkommen, weder Christi noch des heiligen Geistes in dieselben — per manus sancti angeli tui, sancte Domine et redemptor aeterne. Dominus noster Jesus Christus, in qua nocte tradebatur, accepit etc. Bei den Worten „quotiescunque manducaveritis" wird das Brod erhoben („elevatur corpus" wie es hier nach altbekanntem liturgischem Ausdruck heißt) und ebenso calix philiola opertus.

Darauf folgt ein Gebet, daß der Herr allen schenken möge, seine Last zu tragen. (Eine charakteristische Hervorhebung der Erinnerung an das Leiden Christi.) Sodann heißt es: — — te praestante, sancte Domine, quia tu haec omnia nobis indignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, ac praestas nobis, ut sint benedicta a te Deo nostro in saecula saeculorum. Hier klingt noch die alte Urform, der doppelte Dank für die Schöpfung und Erlösung nach, und das zwar nach der Consecration. So gar keine Spur ist von der orientalischen Trennung des Oblationsaktes von der descensio und Wandlung, sogar keine Spur von der späteren occidentalischen Wandlung überhaupt. Creatio und benedictio sind die Grundbegriffe.

Nach gesprochenem symbolum apostolicum wird dann die Hostie in neun Stücke gebrochen und auseinandergelegt, welche beson-

dere Namen haben. Hierauf wird ein Gebet, des Inhals, daß alles Heil von Christo komme, geschlossen mit den Worten: id agere praeoptamus, poscentes clementiam tuam, ut per eum, qui apud te advocatus factus est noster, et pervenire nos ad te facias — wieder wird die objektive Versöhnung und Vertretung hervorgehoben mehr als die Lebensgemeinschaft — et orationem, quam ipso **Domino** instruente didicimus, ad te introire permittas. Das Gebet des Herrn schließt sich hier an; dann wird die Hostie in den Wein getunkt mit den Worten: **Sancta** sanctis, et conjunctio corporis **Domini** nostri **Jesu Christi** sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam, et defunctis fidelibus praestetur ad requiem. Die Gemeinschaft des Leibes Christi, die Vereinigung mit dem Leibe Christi, diene zur Vergebung der Sünden; wie ganz biblisch ist dies! Mit den Communicanten, nicht mit dem Brode, vereinigt sich Christus. Auch eine Speisung des Leibes zu dessen specieller Erhaltung ist noch nicht ausgesprochen, es ist allgemein von der Seligkeit (von der redemtio animarum als deren Mittelpunkte) die Rede. **Redimet Dominus**, heißt es nämlich in weiterem Gebet, animas servorum suorum, et non relinquet omnes, qui sperant in eum. Allelujah.

Hierauf folgt die oblatio pro defunctis, welche mit dem eigentlichen Communionsakt, dem Genusse des heil. Abendmahles, eng zusammenhängt, und denselben gleichsam eröffnet, und noch nicht zu einem objektiven Opferakte isolirt ist. An die oblatio pro defunctis schließt sich sogleich das Gebet der Lebenden: **Domine Deus** meus, da mihi corpus et sanguinem **Domini** nostri **Jesu Christi** ita sumere, ut per illud remissionem omnium peccatorum merear accipere, et tuo sancto Spiritu repleri, **Deus** noster, qui vivis in saecula etc. Reiner kann die Grundidee des heil. Abendmahles wohl kaum ausgedrückt werden. „Wir genießen Leib und Blut Christi", das ist der Mittelpunkt, die Sache selbst; wir erhalten dadurch Vergebung der Sünden", das ist der Zweck, „wir werden mit dem Geiste Christi erfüllt", das ist der Segen des Sacramentes. Mit der mustarabischen Formel vergleiche man oben S. 221 Satz 1, und S. 224,

S. 19 u. 21. Wiederum auch bemerken wir, daß von einem Kommen des heil. Geistes in Brod und Wein keine Rede ist, sondern von einem Erfülltwerden der Communicanten mit dem heil. Geiste; ferner, daß nicht in Heiligung des Leibes durch leiblichen Empfang Christi, sondern in Aneignung des Verdienstes Christi der Zweck des Sacramentes gesucht wird, und endlich, daß diese nicht auf einen objektiven Opferakt zurückgeführt, sondern von dem subjektiven sumere abhängig gemacht wird.

Beim Empfang des Brodes betet der Communicant: Ave in aevum, sanctissima caro Christi, in perpetuum summa dulcedo. Und beim Empfang des Kelches: Ave in aevum, coelestis potus, qui mihi ante omnia et super omnia dulcis es. Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiant corpus et animam meam in vitam aeternam. Amen. Es sind dies ganz die uralten Formeln der ersten christlichen Kirche, wobei uns noch besonders auffallend ist, daß mit der alten liturgischen Benennung „caro Christi" hier der coelestis potus promiscue gebraucht wird.

Es folgt sodann im Gebet an Gott: fac me te semper quaerere et diligere, et per hanc sanctam communionem, quam accepi, nunquam recedere; und auch hier bemerken wir wieder die vorwaltende geistlich-sittliche Auffassung des Sacramentes. Refecti igitur corpore et sanguine, te laudamus Domine, mit diesen Worten wird das Halleluja eingeleitet, und dann die Handlung geschlossen mit dem Gebet: Corpus Domini nostri Jesu Christi, quod accepimus, et sanctus sanguis ejus, quem potavimus, adhaereat visceribus nostris [30], aeterne omnipotens Deus, ut non veniat nobis ad judicium nec ad condemnationem, sed ad salutem et remedium animarum nostrarum in vitam aeternam.

---

30) Viscera sicherlich im Sinne von Ps. 40, 9; Jer. 31, 33; denn daß an den leiblichen Eingeweiden Christi Leib und Blut hängen bleiben solle, ist der Sinn der Worte ganz gewiß nicht. Es wäre interessant, hier den mustarabischen Originalausdruck zu kennen.

Dies die mustarabische Liturgie. Ist es nöthig, ihren Grundcharakter noch einmal in kurzer Zusammenfassung auszusprechen? Sie ist von einer Fixirung des Consecrationsmomentes so frei, daß sie das Brod als solches nicht einmal (außer in der Zwischenbemerkung **elevatur corpus**) Leib Christi nennt. Erst vom Augenblick des Genusses an ist vom Leib und Blut des Herrn die Rede; und zwar von einer Vereinigung desselben mit dem Communicanten. Mit der Fixirung einer objektiven Wandlung fällt jeder Gedanke an eine Wiederholung des Opfers Christi hinweg. —

Wir gehen nun zu den gallisch-fränkischen Formularen über.

Das **Missale Gothicum**, welchem wir die älteste Stelle anwiesen, enthält selber wieder eine ganze Reihe von Formularen für die einzelnen Sonn- und Festtage, und zwar weichen diese Formulare so von einander ab, daß es scheint, als seyen sie selber nicht aus einerlei Zeit. Hiefür nur ein paar Beweise! Das letzte Formular, **Nro. 81**, von welchem aber nur noch etliche Zeilen vorhanden sind, und wo der eine Coder der bis hieher reicht (welcher der beiden ist es??) abbricht, trägt die Ueberschrift **Missa cotidiana Romensis**, und stimmt mit dem **Sacramentarium Gregorii** wirklich überein. Wie kam dies in eine, der Handschrift nach zu schließen, um 700 geschriebene fränkische Liturgie, da doch erst am Ende des achten Jahrhunderts die gregorianische in Franken von Karl dem Großen eingeführt wurde? Ist das Ende des Coder wirklich von derselben Hand geschrieben, wie der Anfang? Ist das Ende vielleicht von der Hand, welche auf das eine Exemplar die falsche Ueberschrift **missale Romanum** setzte? Es verlohnte sich der Mühe, die beiden Codices hierauf anzusehen! Wenn die Handschrift wirklich bis zu Ende die gleiche seyn sollte, so wurde die gregorianische Liturgie aus Zufall, oder doch ohne den Zweck kirchlichen Gebrauches beigeschrieben. Und es scheint somit überhaupt am wahrscheinlichsten, daß wir im **Missale Gothicum** eine Sammlung älterer und neuerer Formulare besitzen. Das Formular **Nro. 80** weicht auch schon von den übrigen ab; es befolgt zwar im Ganzen dieselbe Ordnung, hat aber,

wie wir zeigen werden, sichtliche Abänderungen in römischem Interesse erfahren.

Nämlich, und das ist ein zweiter Beweis für unsere Behauptung, in mehreren Formularen, ja in den meisten, ist die alte griechische Lehre von einer Descendenz des heiligen Geistes noch klar — wiewohl ohne die später-griechische superstitiöse Fixirung des Consecrationsaugenblickes — enthalten; von einer Verwandlung von Brod und Wein ist aber noch gar nicht die Rede. In Nro. 80 dagegen heißt es post secreta: „Explentes sacrosancta caerimoniorum solemnia ritu Melchisedec summi sacerdotis oblata, precamur, ut operante virtute panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine, illum sumamus in calice, qui de te fluxit in cruce ex latere.“ Hier ist nach operante virtute das den Römern zuwidre spiritus sancti sichtlich weggelassen, und zwar auf Kosten des Sinnes; denn was soll operante virtute für sich allein heißen? Sodann ist panem mutatum etc. zugesetzt, und sanguinem verwandelt in: versum in sanguine ebenfalls auf Kosten des Sinnes, denn in den Worten (sanguinem) illum, qui de te fluxit etc. war schon ein Objekt da. Wir sehen also: die ursprünglichen Formeln des Missale Gothicum enthielten jene frühere Gestaltung der Descendenzlehre, wie sie etwa in der liturgia apostolorum und der äthiopischen Liturgie erscheint, waren also doch immerhin der griechischen Cultusanschauung verwandt. Als aber das Missale Gothicum, in der Gestalt, wie wir es besitzen, redigirt ward, war bereits ein Streben nach Annäherung an die römische Liturgie, und nach Ausmerzung des specifisch-orientalischen eingetreten. Und zwar zeigt sich dies Streben nicht von Anfang unsers Missale an, sondern erst an dessen Ende; während es verabfaßt wurde, scheint das Streben nach Annäherung an Rom eben erwacht zu seyn.

In Betreff von Nro. 80 und 81 wäre also unsere Behauptung, daß das Miss. Goth. in seiner jetzigen Gestalt Formeln aus verschiedenen Perioden enthalte, völlig gerechtfertigt, und die Behauptung, daß es überhaupt nicht aus Einem Guſſe und zu Einer Zeit geschrieben, sondern eine Sammlung älterer Formulare sey, steht somit

ebenfalls fest. Sind diese von dem späteren Redakteur gesammelten älteren Formulare etwa selbst wieder aus verschiedenen Zeiten? Wenigstens fällt uns am Feste der Beschneidung ein Gebet nach der Einsetzung auf, welches sich von den entsprechenden Gebeten an den meisten übrigen Fest- und Sonntagen durch größere Länge und durch einen abweichenden Schluß unterscheidet. Die entsprechenden Gebete schließen mit den kurzen, stehenden Worten: **Per Dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum**; das fragliche Gebet dagegen schließt so: **Per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas, et sanctificata largiris, Deus, qui in Trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum.** Die Erwähnung der Trinität erinnert auch an die Periode, da das **Symbolum Quicunque** auffam; in den übrigen Formularen kömmt der dogmatische Terminus **trinitas** nicht vor.

Das besagte Formular am Beschneidungstage ist nun, wie wir hernach sehen werden, seinem Inhalte nach wiederum eng verwandt mit zwei andern Formularen am Tage Petri, und am Tage Leodegar's. In diesen dreien Formularen kommen Terminologieen vor, welche sich sonst nicht finden.

Die ganze Anzahl der im **Miss. Goth.** enthaltenen Formulare theilt sich uns also in drei Massen. Erstlich die Mehrzahl aller jener Formeln, in denen sich neben der höchsten Einfachheit der Ausdrücke die meiste Verwandtschaft mit der (älteren) griechischen Descendenzlehre darstellt. Sodann die drei Formulare an den Tagen der Beschneidung, Petri und Leodegars. Endlich **Nro. 80** und **81.** Betrachten wir diese drei Massen näher!

In der Weihnachtsvigilie lautet die **collectio post nomina** folgendermassen: **Grata sit tibi hodiernae festivitatis oblatio** — Oblation heißt noch das Ganze des Gottesdienstes — **ut tua gratia largiente per haec sacrosancta commercia in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia.** Die Idee einer centralen Vereinigung ist hier auf eine wirklich tiefe Weise ausgesprochen. In Christo zusammt Gott, in Christo und in Gott, haben wir unsre Substanz, unser Seyn; darum ist

es unsere Bestimmung, daß wir auch in der Gestalt Christi erfunden werden, daß er auch unsre Gestalt, unser Gepräge werde, daß zum Seyn aus ihm der Charakter und Typus seines Wesens hinzukomme. — Gleich an diesem Anfange sehen wir: hier haben wir es nicht mit excentrischen Spielereien einer von Magie bezauberten Phantasie zu thun; hier treten uns körnige, prägnante Urgedanken entgegen, dergleichen wir bei einem Tertullian oder Augustin zu lesen gewohnt sind.

Die immolatio Missae ist ein bloßes Dankgebet für Christi Menschwerdung. Dignum et justum est, nos gratias agere, ... Domine .... qui hanc noctem venturam, toto orbe venerandam, coelorum gratulatione et terrarum remuneratione, angelica exultatione ditasti, ut nascente in carne Domino nostro Jesu Christo, filio tuo, superiora pariter et inferiora gauderent. Aspice nunc familiam tibi supplicem et ita pervigiles redde, ut sinceris mentibus Domini nostri percipere mereamur natalem venturum. In quo invisibilis ex substantia tua, visibilis per carnem apparuit in nostra, tecumque unus, non tempore genitus, non natura inferior[31]) ad nos venit tempore natus. Per cujus nativitatem indulgentia criminum conceditur — das historische Werk Christi bis in alle seine einzelnen Theile ist versöhnend, nicht die kirchliche Wiederholung des Opfers — et resurrectio non negatur. In dem folgenden Hymnus: Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster, Jesus Christus, filius tuus, manens in coelis, manifestatus in terris, an welchen sich die Einsetzungsworte mittels der Worte „ipse enim, pridie quam etc.,“ unmittelbar anschließen, wird man kaum die

31) Diese ausdrücklichen Entgegensetzungen der nicänischen Lehrbestimmungen gegen den Arianismus, weisen darauf hin, daß dies Formular aus hohem Alterthum, mindestens aus dem sechsten Jahrhunderte, stammt, wo die Franken noch im Gegensatze zu den arianischen Nachbarvölkern das katholische Volk germanischer Abkunft waren.

Ubiquitätslehre [32]) noch auch die von irgend einem localen Niedersteigen Christi auf die Erde finden wollen. Die Erde wird genannt als die Stätte seiner Vergangenheit, seines historischen Lebens, der Himmel als der Wohnort des Verklärten.

Nach den Einsetzungsworten kömmt folgendes Gebet: **Haec facimus, Domine** etc., commemorantes et celebrantes passionem unici filii tui **Jesu Christi Domini** nostri, qui tecum vivit et regnat etc. Dies bedarf keines Commentars. Es folgt das U. V., dann eine Bitte um Befreiung von sündlichen Begierden u. s. w., hierauf die Communion selbst, und endlich ein Gebet, welches also lautet: **Caelesti cibo potuque roborati** — so heißt Brod und Wein noch immer — omnipotenti **Deo** laudes et gratias referamus, poscentes, ut nos, quos dignus habuit participatione corporis et sanguinis **Domini** nostri **Jesu Christi**, dignos etiam caelesti remuneratione percenseat. Die Communicanten haben himmlische Speise gegessen und himmlischen Trank getrunken; in demselben Akte sind sie der Gemeinschaft am Leibe Christi gewürdigt worden; daß dagegen Christi Leib dem Brode mitgetheilt oder dies in denselben verwandelt werde, von diesen Vorstellungen findet sich noch nichts. — Das Gebet schließt mit der allbekannten Formel aus der patristischen Zeit: Quod ore sumsimus, mente capiamus, et — wird aber erläuternd hinzugesetzt — de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum, und so wird der momentane leibliche Genuß von Brod und Wein von der inwendigen, bleibenden Vereinigung mit Christo deutlich unterschieden.

Am Weihnachtsfest wird in der sogenannten praefatio missae gebetet, daß Gott uns bei der perpetua devotio erhalte, uns, quos ortu corporis (Luk. 1, 78) visitavit, societate conversationis edocuit, praecepto praedicationis instituit, degustatione mortis redemit, participatione mortis amplexus est,

---

32) Ein strenger Lutheraner würde in einer für luth. Gemeinden bestimmten Liturgie das: manens in coelo, nicht dulden.

divini spiritus infusione ditavit. Mit der participatio mortis kann nichts anderes, als das heil. Abendmahl gemeint seyn, als dessen Hauptmoment mithin hier die Theilnahme am Verdienste des Todes Christi erscheint. — In der collectio post nomina heißt es: suscipe sacrificium laudis oblatum; die Lobgesänge sind das Opfer. — Nach den Einsetzungsworten folgt ein Gebet, in welchem die Abendmahlshandlung wieder auf's allerdeutlichste als ein Erinnerungsakt an Jesu historisches Leiden erscheint. Credimus, heißt es, Domine, adventum tuum, recolimus passionem tuam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione confractum, sanguis sanctus tuus in pretium nostrae redemptionis effusus est, qui cum patre etc. „Dein Leib ward gebrochen, dein Blut ist vergossen worden; an dies dein Leiden glauben wir, daran erinnern wir uns anbetend," dies die Messe der damaligen Zeit.

Höchst interessant ist das Dankgebet nach der Communion, weil es die Idee der centralen Vereinigung und der vom Centrum ausgehenden Heiligung Leibes und der Seele mit deutlichen Worten enthält. Cibo coelesti saginati et poculo aeterni calicis recreati, fratres carissimi, Domino laudes agamus, petentes, ut, qui sacrosanctum corpus Domini nostri Jesu Christi spiritaliter sumsimus, exuti a carnalibus vitiis, spiritales effici mereamur. — Sit nobis medicina mentis et corporis, quod de sancti altaris tui benedictione percipimus.

Am Stephanstag wird nach der Einsetzung gebetet: Hoc ergo facimus, haec praecepta servamus; hanc sacri corporis passionem sacris solemnibus praedicamus. Quaesumus, ut sicut veritatem nunc sacramenti coelestis exequimur, ipsi veritate Dominici corporis et sanguinis haereamus. Mabillon hat das Wort veritatem mit Majuskeln drucken lassen. Hätte er lieber Schwabacher Lettern genommen! Wird ja doch gerade die Ausführung der Sacramentsfeier, also das Beten und das Genießen von Brod und Wein, unterschieden von der Vereinigung mit Christi Leib und Blut! Wird ja doch gebetet, daß die Gemeinde, wie sie wahr und wirklich jenes thue, ebenso wahr dieses theilhaftig

werden möge! Man glaubt Calvin reden zu hören in dieser Formel. Und daß die Vereinigung mit Christo als ein Anhängen, Ankleben an Christi Leib beschrieben wird, ist auch ein ganz calvinischer Gedanke [33].

Das Anfangsgebet am Epiphaniastage lautet so: Poscentes, ut qui tunc aquas in vina mutavit, nunc in sanguinem suum oblationum nostrarum vina convertat — ganz wie bei Cyrill — et qui aliis saturitatem meri potatione concessit, nos potationis suae libamine et paraclyti sui infusione sanctificet. Auf uns, nicht auf Brod und Wein, wird der heil. Geist ausgegossen. Nach der Einsetzung heißt es: Sacrificiis praesentibus, Domine, quaesumus, intende placatus; quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed iisdem muneribus (Brod und Wein) declaratur, offertur, immolatur, sumitur. Mabillon schlägt unnöthigerweise vor: sed, quod iisdem etc. Es ist vielmehr der alte Gedanke, daß Brod und Wein die einzige Oblation der Christen bildet. Der centrale Empfang Christi liegt im Dankgebet ausgesprochen: ut haec salutifera sacramenta nostris percepta pectoribus, purificent animam, corpusque sanctificent, atque in spem coelestium viscera pariter et corda confirment [34].

---

33) Mit den Worten ipsi veritati corporis etc. haereamus vgl. Cons. Tigur. art. 11: Quum sacramenta a Christo separata nihil sint quam inanes larvae: et in ipsis omnibus haec vox clare personet, non alibi quam in solo Christo haerendum etc.

34) Hiemit vgl. das Dankgebet und die collectio am Andreastage: Adesto fidelibus tuis, ut quae sumsit fideliter, et mente sibi et corpore custodiat. — Ut sacrosancta mysteria, quae sumsimus, actu (in der Wahrheit, die res im signum) subsequamur et sensu, et ejus nobis indulta refectio vitam conferat sempiternam. Ferner hauptsächlich das Gebet am Anfang der Quadragesimalfasten: (Christus) in quo jejunantium fides alitur, spes provehitur, caritas roboratur. Ipse enim est panis vivus et verus, qui de caelo descendit (einmal) et habitat semper in caelo, qui est substantia aeter-

In dem Gebete post mysterium am Tage der assumptio Mariae, einem Feste, das erst im achten Jahrhundert im Abendlande allgemein geworden zu seyn scheint, während es im Morgenlande schon früher bestand, und von da zu den Franken gekommen war[35]) — also in diesem Gebete tritt die griechische Descen-

---

ternitatis et esca virtutis. Verbum enim tuum, per quod facta sunt omnia, non solum humanarum mentium sed ipsorum quoque panis est angelorum. — Hunc panem nobis per hos quadraginta dies ministrare digneris, quem ut sitiamus indesinenter, hortaris. Cujus carne a te ipso sanctificata dum pascimur, roboramur, et sanguine dum hausto sitienter potamur, abluimur, per Christum Dominum nostrum. Und ebendaselbst nach dem Sanctus: Hic panis vivus et verus, qui de coelo descendit, ut daret escas esurientium, imo ut ipse esset esca viventium, fiat nobis in pane (daß er uns zum Brode, zur Speise werde, vgl. den constanten Gebrauch des in c. abl.) quo corda firmantur. — Endlich die collectio ad panis fractionem in der Ostervigilie: Respice ad hanc oblationem, omnipotens Deus, quam tibi offerimus in honorem nominis tui pro salute regum et exercitu eorum et omnium circumadstantium, et praesta, ut, qui ex ea sumserint, accipiant sanitatem mentis, integritatem corporis, tutelam salutis, intellectum sensus Christi, securitatem spei, corroborationem fidei, aeternitatem spiritus sancti.

35) Capitularium lib. I, c. 258 erscheint es noch als nicht allgemein anerkannt. Conc. Mogunt. von 813, can. 36 (bei Mansi XIV. pag. 73) wird es dagegen ohne weiteres unter den übrigen Festen aufgezählt. Daß die griech. Kirche der lateinischen in diesem Fest voranging, ersieht man aus Joh. Damascenus († 760) λογοὶ γ' εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγ: Θεοτόκου. In der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts scheint hienach im Orient schon eine kirchliche Feier des Todes der Maria stattgefunden zu haben; ja schon um 650 deutet Andreas von Creta (bei Galland. t. 13, pag. 147) auf die dem Feste zu Grunde liegende Sage hin, die also gewiß orientalischen Ursprungs ist. Dies orientalische Element pflanzte sich nun, ebenso wie so viele andere (z. B. die Descenzlehre), zu den Fränken und andern Völkern, bevor es in Italien Eingang fand. Daß die Feier der assumptio Mariae bei den Franken eine nicht von Italien überkommene, sondern ein integrirender Theil der äl-

denzlehre am deutlichsten auf. Descendet, Domine, heißt es, in his sacrificiis — das bekannte in c. abl. — tuae benedictionis coaeternus et cooperator paraclytus spiritus, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porrigimus — die urälteste Modification der Opfertheorie, vgl. oben S. 236 f. — caelesti permutatione te sanctificante sumamus — Redeweise, wie bei Irenäus — ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis, quod obtulimus, pro delictis. Während in den andern Formularen, die, gleich den Fasten, für die sie dienen, noch älteren Ursprungs sind, nur von einem Herabkommen des heil. Geistes auf den Communicanten die Rede war, ist hier die spätere Ausbildung der orientalischen Lehre von dem Eingehn des heil. Geistes in Brod und Wein, das dadurch zu einer Art von Leib und Blut des Logos angenommen wird, eingeschlichen. In dieser Beziehung bildet dieses Formular schon eine besondere Spezies unter den Elementen des Missale Gothicum. Denn die andern Formeln unterscheiden ja noch deutlich das „veritatem sacramenti exequi" und das „veritati corporis Christi adhaerere" u. dgl.[36].

---

teren, selbständigen Cultusform war, ersieht man besonders auch daraus, daß die fränkische Kirche dies Fest am 18. Januar (Mabillon pag. 118 ff.) und nicht, wie nachher die lateinische, am 15. August feierte. — Uebrigens beachten wir, daß das Vorkommen dieses Festes in unsrem missale Gothicum, und zwar das Vorkommen in Verbindung mit der ausdrücklichen orientalischen Descendenzlehre, ein neuer Beleg für das vorpipinische Alter der Grundelemente dieses Missale ist.

36) Vgl. z. B. auch das Gebet am Gründonnerstag (coena Domini) nach der Communion: Concede .... ut sicut temporali coena tuae passionis reficimur, ita satiari mereamur aeterna. Hier wird das Essen des Brodes u. s. w. zum Gedächtniß des Todes Christi, und das Empfangen der ewigen coena, der Himmelsspeise, Christi selber, deutlich auseinandergehalten. Einen Uebergang der einen Anschauung in die andre bezeichnet das Gebet post mysterium in der Messe Nro. 77 (pag. 296 bei Mabillon). Magnum hoc munus misericordiae est, qui nobis docuit redemptionis nostrae sacrificia

In Beziehung auf die Lehre vom Opfer ist dies Formular, so wie alle übrigen, noch völlig rein, wie wir aus den Worten, oblationem, quam tibi etc. gesehen haben [37].

---

celebrare, sicut obtulit Dominus noster, Jesus Christus, in terris. Per quem te deprecamur, ut superposita altario tuo munera laetus adspicias, atque haec omnia obumbres sancti filii tui spiritus [lies spiritu] ut quod ex hac tua benedictione acceperimus, aeternitatis gloria consequamur. Trotz der adumbratio spiritus sancti ist das Empfangen des Pfandes von dem der Sache hier doch noch geschieden. Nro. 79 kömmt der heil. Geist noch durchaus auf die Communicanten herab. Obsecrantes, heißt es, ut infundere digneris spiritum tuum sanctum edentibus nobis, vitam aeternam regnumque perpetuum collatura potantibus. Und Nro. 78 nach der Communion ist zwar vom corpus, quod accepimus, parallel damit aber vom calix die Rede. Corpus tuum, quod accepimus, et calicem tuum quem potavimus, haereat in visceribus nostris. Die Attraktion calicem quem potavimus, ἣν κύλικα ἐπίομεν, weist übrigens auf direkte Uebersetzung aus einem griechischen Originale hin.

37) Vgl. damit auch das Gebet post mysteria am Anfang der Quadragesimalfasten: Accepta tibi sit, Domine, nostrae devotionis oblatio, qui semper propensus es ad dona, et ipse contemplatione oblata sanctifices naturali majestate, qui perpetue sanctus es. Auch Nro. 77 (vgl. Anm. 36) hieß ja Brod und Wein schon vor der descensio des heil. Geistes „oblatio". Ebenso Nro. 79. Memores gloriosissimi Domini passionis et ab inferis resurrectionis, offerimus tibi, Domine, hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem — und nun folgt erst die Bitte um die descensio (welche überdies, wie schon Anm. 36 bemerkt worden, eine infusio spiritus in edentes ist) — obsecrantes, ut infundere digneris spiritum sanctum edentibus nobis etc. — In der quarta feria paschalis lautet die contestatio so: Pascha enim nostrum immolatus est Christus, ut jam non in fermento veteri, neque in carnalium sanguine victimarum, sed in azymis sinceritatis et corporis veritatis immolemur (daß wir uns ihm opfern in dem Unge-

Die übrigen älteren Formulare des Missale Gothicum, soweit sie nicht schon in den Anmerkungen berührt sind, enthalten wenig Neues. Die Ausdrücke halten sich stets in keuscher Entfernung von mystisch-magischer, dogmatisch-anstößiger Spielerei. Recolimus te passum pro mundi salute; — de altario tuo participamur heißt es am Andreastage; vivi panis alimenta et sacra sanguinis dona sumturi, heißt es am Gründonnerstage; und am ersten Sonntag nach Pfingsten: cibati pane vitae et salutari poculo popinati, agamus gratias .... obsecrantes, ut hoc sanctum benedictionis suae donum, quod in nominis sui honore percepimus, illaesum atque inviolatum in nobis semper servare dignetur. Nur zwei Stellen sind ihrer besonderen dogmatischen Reinheit wegen noch besonders wichtig. Am zweiten Sonntag nach Pfingsten finden sich nach der Communion die Worte: Accepto coelesti corporis sacramento, et salutis aeternae calice recreati. Und am Gründonnerstag ist im Gebete post secreta die ganze Abendmahlsidee klar und schön ausgedrückt in den Worten: Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, respice in nos, et miserere nobis, factus nobis ipse hostia, qui sacerdos, ipse praemium, qui redemptor. A malis omnibus, quos redemisti, custodi. Wir empfangen Christum den stellvertretenden Hohepriester, der gelitten hat, Christum, den Erlöser, der sich uns selber schenkt und uns vor dem Bösen bewahrt.

So die älteren Elemente des Missale Gothicum, worin die beiden Phasen der orientalischen Grundanschauung, die reinere (descensus spiritus sancti in edentes) und die spätere (descensus in elementa) wiederklingen, der Opferbegriff aber durchaus rein erhalten ist, und von einer transsubstantiirenden Wandlung oder einer Impanation oder einem Herabkommen des verklärten Leibes in's Brod noch keine Spur sich findet. Wir gehen nun zu den drei

---

säuerten der Aufrichtigkeit, in dem Fleisch oder Leib der Wahrhaftigkeit. Sinceritas und veritas sollen nun die Stelle der azyma und des Leibes des Osterlammes vertreten).

jüngeren Formularen unseres Missale, an den Festen der Beschneidung, Petri und Leodegar's über, worin eine transformatio des Brodes und Weines in Christi Leib und Blut ausgesprochen wird.

Diese Gebete schließen sich offenbar an das Formular am Tage der assumptio an, enthalten auch, wie dies, die deutliche Descendenzlehre, und wir sehen in ihnen die bedenkliche Fortwucherung eines einmal hereingekommenen superstitiösen Elementes. Am Feste der Beschneidung heißt es nach den Einsetzungsworten: **Haec nos, Domine**, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus, ut hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo Filiique tui nomine et Spiritus sancti, in transformationem corporis ac sanguinis Domini Dei nostri, Jesu Christi. Per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas, et sanctificata largiris, Deus, qui in Trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum. Am Peterstage wird post mysterium gebetet: **Haec** igitur praecepta servantes, sacrosancta munera nostra salutis offerimus, obsecrantes, ut immittere digneris spiritum tuum sanctum super haec solemnia, ut fiat nobis legitima eucharistia in tuo filiique tui nomine et spiritus sancti, in transformatione corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, Unigeniti tui, edentibus nobis vitam aeternam, regnumque perpetuum collatura bibituris. Dieses Formular ist eine ungeschickte Verschmelzung des vorigen mit dem Nro. 79 (Anm. 36). Gewiß hieng auch im Petersformular der Dativ edentibus nobis ursprünglich unmittelbar von immittere digneris spiritum ab; aber nun ward eine neue Formel hereingeschoben. Wo kam die Formel her? Das sehen wir aus dem entsprechenden Gebet am Leodegarstag. Descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem in transformatione spiritus tui sancti, ut haec benedicendo benedicas, sanctificando sanctifices, ut quicunque ex utraque benedictione sumserimus, aeternitatis praemium et vitam consequi mereamur aeternam. Hier ist

transformatio noch in aktivem Sinne (τὸ μεταβάλλειν) gebraucht, und das Umwandeln noch mehr im allgemeinen als ein Weihen und Heiligen bestimmt. Dies wurde dann — ob schon unter Hinneigung zur römischen Anschauung? — in dem Beschneidungsformular dahin modificirt und weitergebildet, daß nicht die benedictio sondern der heil. Geist in Person herabkommend gedacht, transformatio in passivem Sinne (τὸ μεταβάλλεσθαι) genommen, und als Objekt und Resultat des umwandelnden Aktes Leib und Blut Christi zugesetzt wurde. Diese Umbildung wurde dann endlich auch in das Formular des Peterstages hineingetragen.

Dies wären denn wohl die Grundzüge der Entwicklung, welche das im Cultus sich aussprechende kirchliche Bewußtseyn bei den Franken erfuhr. Bis hiehin ist diese Entwicklung der der orientalischen Kirche völlig analog, nur daß ein ausdrücklicher magischer Zeitmoment der Descension — das dritte Stadium der orientalischen Entwicklung — sich noch nicht klar herausgebildet hatte.

Jetzt trat das absichtliche Streben der Annäherung an die römische Kirche ein. Was hatte die fränkische Kirche hievon zu hoffen? Auf der einen Seite allerdings eine relative Reinigung; denn von dem magischen Niederfahren des heil. Geistes in Brod und Wein, wodurch diese zu einem Gottesleibe und Gottesblute angenommen und erhoben wurden, wollte Rom nichts wissen, von dieser magisch-mystischen Betrachtungsweise hatte sich Italien frei erhalten. Auf der andern Seite aber neue anderweitige Depravation, welche hier nicht von magisch-mystischer, sondern von hierarchischer Basis ausging. Nicht dem wunderbaren magisch-momentanen Niederfahren des heiligen Geistes, sondern der besonderen Macht, die in des Priesters Hand gelegt ist, schreibt die mittelalterliche Kirche die Wandlung zu; die Wandlung selbst ist ihr nicht eine nyssenische Würdigung des Brodes, ein Gottesleib zu werden, sondern ein Eingehn der Substanz des Christusleibes in das Brod bis zur Verdrängung der Substanz des Brodes. Die ersten zarten Keime dieser Theorie sind ebenso alt, als die ersten zarten Keime des hierarchischen Treibens; beide fallen in die Zeit der Karolinger. In unbewußtem Instinkt bereitete Rom, ehe es sich den Gedanken der

Hierarchie noch völlig klar gemacht, schon jenes Dogma vor, welches nachher der vollendeten Priesterherrschaft zur hauptsächlichsten Stütze dienen mußte.

Als zuerst jene Umbildung des fränkischen Rituals nach dem römischen Muster erfolgte, von welcher uns in Nro. 80 des Missale Gothicum ein so interessantes Beispiel aufbewahrt ist, da wurde die Descensionslehre ausgemerzt, auf eine Weise, die bereits oben beleuchtet worden, sodaß die Wiederholung der Stelle hier unnöthig erscheint.

Sodann wurde das **Missale Francorum** eingeführt. Ehe wir dies betrachten, werfen wir einen Blick auf das in der Provincia zuvor schon gebrauchte **Gallicanum vetus**, welches aus der altfränkischen und der gelasianisch=römischen Liturgie gemischt ist. Beide Bestandtheile erscheinen hier noch in großer Reinheit. Die orientalisirende altfränkische Descendenzlehre erscheint noch in der ursprünglichen reinsten Gestalt, der Anschauung von einem Eingehn des heil. Geistes in den Communicanten ganz wie in den ältesten Theilen des **Missale Gothicum**[38]. Und die Anklänge an die

---

38) Pag. 331 (und wörtlich ebenso Nro. 5, pag. 335) post secreta: Descendat, precamur, omnipotens Deus, super haec, quae tibi offerimus, verbum tuum sanctum (vgl. die herabkommende benedictio im Leodegarstag des Miss. Goth.); descendat inaestimabilis gloriae tuae Spiritus; descendat antiquae indulgentiae tuae donum (neben dem Herabkommen des Wortes und der Sündenvergebung kann das des heil. Geistes kein locales, magisches seyn) ut fiat oblatio nostra hostia spiritalis in odorem suavitatis accepta. Etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus dextera invicta custodiat. Nach der Eucharistie: Sumsimus ex sacris altaribus Christi Domini ac Dei nostri corpus et sanguinem (ein nicht mehr reiner klarer Sprachgebrauch, sofern Leib und Blut Christi vom Altar empfangen werden, doch ist es nur eine unvorsichtige Anwendung des alten Sprachgebrauchs, wonach Brod und Wein im heil. Abendmahl ohne weiteres Leib und Blut Christi genannt wurden). Aspice, Domine, qui et tui vesci corpore et tuum corpus effici vis fideles

römische Messe zeigen sich nur in der äußeren Form, ohne daß irgendwelche specifisch-römische Irrlehren sich fänden. So ist uns das Gallicanum vetus, wenn wir von jenen specifisch-fränkischen Elementen absehen, ein wichtiges Denkmal der ältesten römischen Anschauungs- und Darstellungsweise.

Fast geflissentlich werden alle irreleitenden Ausdrücke in demselben vermieden. Repleti cibo spiritalis alimoniae (Adventsformular), acceptis spiritalibus cibis (Nro. 15), aspice haec munera, ut ipsa sanctifices (Nro. 15, pag. 246), impleatur in nobis sacramenti paschalis sancta libatio (wo das Einswerden mit Christo als ein continuirliches erscheint, Nro. 26, pag. 365); famulos tuos salutaris cibus et potus instituat (Nro. 27), purifica mentes nostras et renova coelestibus sacramentis, ut consequenter et corporum praesens pariter et futurum capiamus auxilium (Nro. 28), immortalitatis alimoniam consecuti, und: repleamur gratia muneris sacri, ut quae gestu corporis dulcia venerati contigimus, dulciora mentibus sentiamus (Nro. 29); spiritum nobis pietatis infunde, ut quos uno coelesti pane satiasti, una facias pietate concordes — diese und ähnliche sind die stehenden Terminologieen.

Anders steht es nun mit jener im Missale Francorum vorliegenden späteren Vermischung der fränkischen und römischen

---

(hier folgt sogleich eine, alle Mißdeutung ausschließende Erklärung; der Gläubige ist es, der zu Christi Leib werden soll; deutlicher konnte die Idee einer centralen Vereinigung nicht ausgesprochen werden) fac nobis in remissionem peccatorum esse, quod sumsimus, atque ita se animae nostrae divina alimonia per benedictionem tuam facta permisceat, ut caro spiritui subdita, et in consensum pacificum subjugata obtemperet, non repugnet, per Spiritum sanctum. Vgl. hiemit das Adventsformular pag. 333, wo post communionem gebetet wird: Animae nostrae, quaesumus, hoc potiantur desiderio, ut a tuo Spiritu inflammentur, ut sicut lampades divino munere satiati, ante conspectum Christi ...... fulgeamus.

Elemente, welche beide unterdessen sich, nicht zum Vortheil, weiterentwickelt hatten. Das **Missale Francorum**, jene absichtliche pipinische Umbildung der fränkischen Liturgie nach dem Muster der gregorianisch-römischen, zeichnet sich formell schon aus durch einen Reichthum an Ceremonien. Die Keime der orientalischen Verirrungen lagen in einem möndhisch-mystischen Charakter des Kirchenwesens; die der mittelalterlichen liegen in einem priesterlich-ceremoniösen Charakter [39]. Denn in der That, der heilige Ceremonienmeister ist der Uebergang zum Priester, und eine Kirche, wo Clerus und Gemeinde einmal am Ceremoniell und allegorischen Gepränge Geschmack finden, wird bald auch einen gesonderten Priesterstand aus sich heraustreten und von ihm sich bevormunden lassen. Beides, Ceremonien und Priester, sind zu wesentlich in dem Einen alttestamentischen Geiste begründet, als daß nicht das eine das andere nach sich ziehen sollte. Im **Missale Francorum** beginnt die Messe mit einer

39) Mönchshierarchie und Priesterhierarchie sind ja die unterscheidenden Charakteristika beider Kirchen. Der Priesterstaat der römischen ist bekannt; in Betreff der griechischen erinnere man sich nur an das Eine, daß alle Bischöffe und Metropoliten nur aus den Klostergeistlichen genommen werden, während Weltpriester es nur bis zu Protopopen (Oberpfarrern) bringen können. Hier handelt es sich nicht bloß um eine idealistisch-dogmatische Bevorzugung des Mönchsstandes als eines besonders heiligen, wie in der römischen Kirche, sondern vielmehr um eine sehr reale Machtbevorzugung desselben. — Das heilige Ceremoniell der röm. Kirche erreicht im Meßopfer des „seinen eigenen Schöpfer schaffenden" Priesters seine Spitze; die Magie der griechischen Kirche culminirt in der Taufe, welche den Täufling sogleich, wie er vom Taufwasser berührt wird, auch befähigt, das h. Abendmahl zu genießen, ihn auch so zum vollendeten Christen macht, daß er der Nothwendigkeit christlichen Unterrichts überhoben ist. Denn die griech. Kirche als solche weiß von Katechumenenunterricht nichts. (In Rußland ist von Staats wegen die Religion in die Zahl der Lehrgegenstände der Staatsschulen aufgenommen. Wo solche nicht bestehen, giebt es auch keinen Religionsunterricht.)

Masse von Weihungen; Altar, Linteamente, Patena, alle zur Feier gehörigen Stücke werden erst geweiht. Darin liegt, wie ich glaube, die Supposition einer Profanität der realen Kirche, und das Postulat einer Vermittlung zwischen ihr und Gott durch eine ideale Kirche, schon deutlich genug enthalten.

Die Weihe geschah durch Anrufung des heil. Geistes, der auf die einzelnen Stücke herabzukommen ersucht wurde [40]. Bequemer als so konnte wahrlich die altfränkische Lehre von der Descendenz des heil. Geistes auf Brod und Wein nicht neutralisirt werden! Man brauchte sie nicht auszumerzen; man wickelte sie in ein Bündel anderer Descendenzen ein, und sie wurde bedeutungslos.

Aber auch in materieller Beziehung ist das Missale Francorum bedeutsam. Denn hier tritt uns schon in hohem Grade jene Redeweise entgegen, worin einzelne hyperbolische oder symbolische Ausdrücke älterer Liturgieen, die dort nur momentane Ergüsse der überwallenden Andacht waren, fixirt und in stehende Momente des Ceremonien-Aktes verwandelt werden. In den älteren Liturgieen wurde z. B. das Brod wohl dann und wann ohne weiteres der Leib Christi genannt; bei dieser einfachen Identificirung des Pfandzeichens mit der Sache war man stehen geblieben; es lag darin eben nur die unmittelbare Gewißheit des gläubigen Gefühles ausgesprochen, daß der Communicant mit dem Brode auch zugleich und untrennbar Christi Leib empfange und besitze, und so, wie die Mutter den Brief des weit hinweg, in den Krieg gezogenen Sohnes küßt und mit Thränen benetzt, und die Aeußerungen ihrer Liebe zum Sohn auf das Unterpfand von dessen Leben und Wohlseyn überträgt, so übertrug die Gemeinde ihre Anbetung des Herrn, der ihr geistlich nahe war und sich ihr innerlich mittheilte, auf das sichtbare Unterpfand dieser Nähe und Mittheilung. Jetzt dagegen, wie die Sache im

---

40) Weihung des Altars durch Benetzung mit Wasser und Wein: Permitte Spiritum tuum super vinum cum aqua mixtum, ut armata virtute coelestis defensionis ad consecrationem hujus ecclesiae vel altaris proficiat. U. dgl. mehr.

Missale Francorum stand, fixirte man jene Identität, welche Sache und Unterpfand für das Gefühl hatten, auch mit der Reflexion; jetzt nannte man das Brod nicht bloß den Leib Christi, sondern man construirte eine förmliche Theorie, worin jene Identität zum trocknen Lehrsatz und die bisher nur in Hintergrund gestellte Nicht-Identität negirt ward. Bei der Weihung der linteamenta wird sogleich bemerkt, daß sie bestimmt seyen „ad tegendum involvendumque corpus et sanguinem Filii tui.“ Bei der Weihung der patena heißt es: Consecramus et sanctificamus hanc patenam ad conficiendum in ea corpus Domini nostri. Vor der Recitation der Einsetzungsworte wird (Nro. 23) gebetet: (oblatio) nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui. Hier ist der ganze Meß-Akt von Anbeginn in seinen einzelnen Theilen schon auf die von vorne herein fixirte Identität von Zeichen und Sache bezogen; diese Identität ist nicht mehr eine subjektive, für das fromme, andächtige Gefühl stattfindende; sondern sie ist zur objektiven umgesetzt; das Brod ist nicht mehr bloß insofern der Leib Christi, als der Communicant im Brode den Leib Christi hat, sondern das Brod wird an sich zum Leibe Christi; natürlich, daß für diese objektive Umwandlung, für dieses fieri, ein äußerlicher, objektiver Zeitmoment fixirt werden mußte; natürlich, daß ein den Wandlungsakt vollziehendes Subjekt da seyn mußte, und zu dem Passivum fieri ein Aktivum conficere gehörte; natürlich, daß der conficiens kein anderer war, als der consecrirende Priester. Wie die Wandlung zu denken sey, darüber vermissen wir noch durchaus eine Theorie; in der Liturgie ist nichts hierüber enthalten, und in theologischen Schriften jener Zeit, wie wir im folgenden §. sehen werden, auch noch wenig. Es ist dies aber höchst bedeutsam, daß im Abendlande die Theorie über das Wie erst nachfolgte, und die ganze Umgestaltung von der Abendmahls-Handlung, und zwar von der Einführung eines priesterlichen Ceremoniells ausging, während im Morgenlande doch (durch Gregor von Nyssa) von allem Anfang an eine Theorie wenigstens existirte, wenn schon die Liebe zum Magischen dort das innere Movens der Umgestaltung war.

Mit dem bisher besprochenen hing noch eine andere Seite, die

für die mittelalterliche Abendmahlslehre wo möglich noch bedeutungsvoller ist, auf das engste zusammen, der veränderte Opferbegriff. Die Kirche hatte das, was Ausdruck subjektiven Glaubens gewesen war, der Subjektivität entrissen und in ihre Hände genommen und zum objektiven Vorgang, zum Priesterakte gemacht. So war es denn eine ganz natürliche Folge, daß eben jene Identificirung von Zeichen und Sache nicht sowohl auf Seiten der subjektiven Beziehung des Sacraments, auf Seiten des Empfangs und Genusses Christi, der Mittheilung Christi an den Communicanten, als vielmehr vor allem auf Seiten der objektiven Beziehung des Sacramentes, auf Seiten des Opfers erschien, und daß der Begriff des Meßopfers früher zu einiger Ausbildung gelangte, als die Lehre von der Transsubstantiation.

Schon von Alters her hatte man die Sache so dargestellt, daß das einmalige Opfer Christi von der Kirche, d. i. der ganzen Gemeinde, dem Vater gleichsam neu vor Augen gestellt werde. Das war eine Symbolisirung eines an sich wahren Gedankens, und als solche selbst noch irrthumslos. Zur Lehre vom Meßopfer wurde diese Theorie dadurch, daß nun nicht mehr die Gemeinde es war, welche in der Gesammtheit ihrer Glieder in subjektivem Glauben an Christi Tod den Vater an diesen Tod erinnerte, sondern daß der Priester im Gegensatz zur Gemeinde für dieselbe das Opfer Christi dem Vater darbrachte, und zwar in objektiv-fixirtem Akte. Eben das conficere des Leibes Christi hatte die Bedeutung des Opfers; indem der Priester Christi Leib schuf (wir anticipiren sogleich diesen Ausdruck), indem er Christum herbeischaffte auf den Altar, setzte er die Gemeinde erst in Besitz Christi, machte er es erst möglich, daß nun dieser Christus — nicht von ihr, sondern vom Priester, für sie — dem Vater dargebracht werden konnte. Die ideale Kirche, die des Clerus, nimmt eine Stellung als ein zweiter Mittler zwischen Christo und der Gemeinde ein, und diese Mittlerstellung culminirt im Meßopfer.

Die Keime und Anfänge dieser Theorie sind nun in unserem **Missale Francorum** schon deutlich zu sehen. In einigen Formularen zeigt sich zwar noch die ältere, altfränkische Theorie, wonach

Brod und Wein als Oblation der Gemeinde den Namen des Opfers führt [41]; aber im 22sten Formular tritt der Gedanke an eine Wiederholung des Opfers Christi bereits mit solcher Deutlichkeit auf, daß die im Wandlungsakte vollzogene neue immolatio von der alsdann stattfindenden oblatio des Christus immolatus mit dürren Worten unterschieden wird. **Remotis** obumbrationibus carnalium victimarum (so lauten die Worte) spiritalem tibi, **Pater**, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur.

Bei solchen Anfängen ist es nun eine auffallende Erscheinung, daß die römische gregorianische Liturgie, welche im Frankenreich auf das **Missale Francorum** folgte, und in welcher man nun etwa eine bedeutende Weiterbildung jener superstitiösen Anfänge erwarten sollte, umgekehrt wieder verhältnißmäßig reiner erscheint. Der Ausdruck fieri kömmt in ihr vor [42]; aber jene superstitiöse Hinweisung, daß die Linnen bestimmt seyen, Christi Leib in sie einzuwickeln, und daß Christus fortwährend geopfert werde, sind nicht bemerklich. Im Gegentheile tritt die Oblation von Brod und Wein als göttlichen Geschenken [43] und die Erinnerung an Jesu histo-

41) Z. B. Nro. 15, 17, 19 wird „super oblata" nur gebeten, daß Gott um dieses oder jenes Heiligen willen „munera nostra" gnädig annehmen wolle. Nro. 20. heißt es: Munera tibi dicata quaesumus sanctifica, et per eadem nos placatus intende. Nr. 23 ist die Gemeinde eingedenk der passio et resurrectio, et offerimus praeclarae majestati de tuis donis ac datis hostiam sanctam; hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae, et calicem salutis perpetuae.

42) Gebet vor den Einsetzungsworten: Gott solle die oblatio von Brod und Wein acceptabilem seyn lassen, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii etc.

43) Am Anfang: Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum, filium tuum, dominum nostrum, supplices rogamus et petimus, ut accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.

risches Leiden [44]) wieder stärker hervor; der subjektive Empfang Christi ist von der Idee des objektiven Opfers nicht verdrängt [45]), und überhaupt sind die Benennungen der Abendmahlselemente, auch nach geschehener Consecration, unverfänglich [46]).

Wie sollen wir uns diese Erscheinung erklären? Mich dünkt, die einzig richtige Lösung liegt in einer universellen Betrachtung der bisher behandelten Entwicklung. Wir fanden im vorigen §., daß im Abendlande zwei Vorstellungsweisen nebeneinander hergingen, eine gräcisirende von magisch-mystischem Charakter, und eine genuin-lateinische von nüchtern-klarem Charakter. Wir fanden

---

44) Nach den Einsetzungsworten: Unde et memores sumus, Domine, tam beatae passionis nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis. Offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

45) Supplices te rogamus... jube haec perferri per manus Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur.

46) In den Gebeten ad complendum kommen folgende Ausdrücke vor: Caelestibus pasti deliciis. Munus oblatum. Haec sancta, quae sumsimus. Munera tua. Mysteria. Sacrosancta mysteria, quae pro reparationis nostrae munimine contulisti. Votiva sacramenta. Coelestia alimenta. Participatio sacramenti. Sacro munere satiati. Salutaribus repleti mysteriis. Tua dona. Dona coelestia. Coeleste donum. Coelestis panis. Sanctificationes tuae. Haec communio. Acceptum pignus salutis aeternae. Mensa coelestis. Sacramenta paschalia. Redemptionis sacrosancta commercia. Die Bitten: Adsit nobis cibus sacer potusque salutaris, qui et temporalem vitam muniat, et praestet aeternam. Augeatur in nobis virtutis tuae operatio. Quaesumus, ut inter ejus membra numeremur, cujus corpori communicamus et sanguini. Ut, quae ore contingimus, pura mente capiamus. Etc. etc.

in diesem §., daß, soweit sich aus dem Cultus schließen läßt, in Spanien und Gallien jene Verwandtschaft mit der griechischen Theologie bemerklich war, und die Descendenzlehre hier ähnliche Fortschritte machte, wie im Orient. Nehmen wir zu den älteren und den neueren Elementen des Missale Gothicum noch die Aeußerungen des Amalarius von Metz als drittes Glied hinzu, so haben wir ein getreues Conterfei von jenen drei Stadien der griechischen Entwicklung. Wir fanden nun ferner, daß in dieser Beziehung Rom viel reiner dastand, daß aber eine ganz neue, ganz andere Trübung der Lehre von einem ganz neuen, ganz anderen Quellpunkte her sich hier anbahnte, nämlich von hierarchischem Prinzip aus. Die Anfänge dieses Princips im 8ten Jahrhundert sind sehr leise, aber sehr sicher; schon im 6ten Jahrhundert ereiferte sich Pelagius II., als Johannes Jejunator den Titel eines ökumenischen Patriarchen in Anspruch nahm, und wenn Gregor der Große diesen Titel gar gottlos fand, so dürfen wir nicht vergessen, daß er ihn am byzantinischen Gegner gottlos fand. Auf die Pallienvertheilung dehnte Rom jene ängstliche Gewissenhaftigkeit nicht aus. Bonifacius und durch ihn Deutschland ward eng an den römischen Stuhl gekettet. In der öffentlichen Meinung mußte der Gedanke der Hierarchie schon im 8ten Jahrhundert stark befestigt seyn, wenn in der Mitte des neunten die pseudoisidorische Decretalensammlung, sey es als Werk des Betruges oder des gutmeinenden Mißverstandes, widerspruchlos veröffentlicht werden konnte. Daß in Italien, auf welches der Glanz des päbstlichen Stuhles zurückstrahlte, die Hierarchie den willkommensten Eingang fand, ist begreiflich; eine andere Frage war es, wie sie sich würde einer Kirche aufdringen lassen, welche bis dahin eine selbstständige, freie, sich ihre angestammten Eigenthümlichkeiten bewahrt hatte, und in deren Schooße nachher ein Hinkmar von Rheims den Anmaßungen Hadrian's II. mit Energie zu widerstehen wagte?

Darf es uns denn nun befremden, wenn gerade auf dem Punkte, wo der fränkischen Kirche die hierarchische Anschauungsweise Roms zum erstenmale eingeimpft werden sollte, dieselbe sich bereits im Cultus deutlicher verräth, und den Priesternimbus durch Ceremoniell und Wort zu unterstützen sucht, während sie in der Heimath, wo

die gregorianische Liturgie entstand, einer solchen Stütze nicht bedurfte?

Bei jenem ersten Versuch der leisen Unterwerfung der fränkischen Kirche unter den römischen Stuhl, bei jener im **Missale Francorum** aufbehaltenen Annäherung des fränkischen Cultus an den römischen, brechen bereits Keime eines von dem hierarchischen Prinzip inficirten Cultus und Dogma hervor, welche in der übrigen Kirche und in Rom selbst erst später sich zeigten. Sicher jedoch können wir schließen, daß das allgemeine Bewußtseyn über das heil. Abendmahl in jenen Ländern der kampflos herrschenden Hierarchie dasselbe war, wie es im **Missale Francorum** sich ausspricht. Dort bedurfte es nur der Formulirung nicht; es war als unmittelbare Anschauungsweise stark genug [47]).

Darum brach auch der erste Kampf des theologischen Bewußtseyns über das heil. Abendmahl nicht in Italien aus, sondern im Frankenreiche.

---

§. 24.

Paschasius Radbertus und die Impanation.

Verschiedene religiöse Grundanschauungen können lange nebeneinander hergehen, ehe es endlich der Gemeinde zum Bewußtseyn kömmt, es sey ein Zwiespalt vorhanden. Das ist heutzutage in hunderten von Gemeinden in Betreff neuerer Differenzen zu sehen; wie leicht konnte es vollends in einer roheren Zeit geschehen, wo geistige Interessen weniger vorwalteten, und in Betreff einer Lehre, deren

---

47) Einer sehr significanten Lebensäußerung ermangelte dies Bewußtseyn keineswegs. Wir meinen die im 8ten und 9ten Jahrhundert aufgekommenen Privatmessen. Vgl. Gieseler, Kirchengesch. Bd. II, Abth. 1, Per. 3, Abschn. 1, Kap. 2, §. 18.

verschiedene Auffassungen immer noch der Mantel einer mehr oder minder gemeinsamen Cultusform umhüllte.

Die zarten Differenzen zwischen dem **Missale Gothicum** und dem **Missale Francorum** sind wohl *uns* wichtig als Spuren der leisen allmählichen Umbiegung der Lehre; nicht aber kamen diese Differenzen *der damaligen Zeit* zum Bewußtseyn. Man wurde unvermerkt auf einen anderen Standpunkt hinübergeschleift.

Aber am Ende erreichte dies Priesterwesen in der Kirche und das Priesterdogma im Cultus einen Punkt, wo man doch endlich sich besann, und erstaunt sich umsah, wo man denn eigentlich sich befinde. Die metaphorische Bezeichnung des Brodes als Leibes Christi war durch Jahrhunderte gewöhnlich gewesen; jetzt auf einmal sehen wir die merkwürdige Frage auftreten — nicht etwa, ob das Brod wirklich der Leib sey; das war unbezweifelt — sondern, ob *der Leib auf dem Altar mit dem von Maria geborenen Leibe identisch sey*.

Wodurch diese schiefe, und gerade in ihrer Schiefheit doppelt wichtige Frage veranlaßt worden, haben wir nun zu untersuchen.

Der erste Anlaß zu der ganzen Bewegung lag in dem Erscheinen einer Schrift des bekannten *Paschasius Radbertus*, welche er unter dem Titel **Liber de corpore et sanguine Domini** zwischen den Jahren 830 und 832, man weiß nicht auf welche Veranlassung hin [1]), verabfaßte, und dem Abt von Corvey, *Placidius*, seinem Schüler sandte. Man hat bekanntlich oftmals den *Paschasius* als den Erfinder der Transsubstantiationstheorie genannt; wir werden sehen, daß dies unrichtig ist; in seiner so eben genannten, ersten Schrift findet sich noch nicht einmal die Impanationstheorie. Im ersten Kapitel [2]) entwickelt er richtig und schön die Idee der Eucharistie in folgenden Worten: **Ad hoc ergo verbum caro**

---

1) *Gerbertus* (de corp. et sang. Dom. libellus, cap. 1, in *Petz* thes. anecdot. noviss. pars II. col. 131 sqq.) sagt von Paschasius: Scripsit, rogatus incertum an provocatus, libellum ad C fere capitula.

2) Seite 1558 der Pariser Ausgabe seiner Werke.

factum est, et habitavit in nobis, ut per Deum Verbum, carnem factum, caro proficeret in Deum Verbum. Quae nimirum caro Verbi fit esca in hoc mysterio cibusque fidelium... ut et nos transformemur in illo [abl. pro acc.] qui nihil aliud factus est, quam Deus caro dignatione sua, ut habitaret in nobis. Daß der menschgewordene Logos, die Person Jesu, der ganze Jesus (nicht, wie bei Origenes, seine Gottheit allein) in uns (nicht in's Brod) eingeht, und wir in sein Wesen umgewandelt werden, das ist der Zweck des heil. Abendmahles. Hiemit ist sogleich zusammenzunehmen die Stelle cap. 9 (S. 1580): Per baptismum ergo renascimur in Christo, et per sacramentum corporis et sanguinis Christus in nobis non solum fide sed etiam unitate carnis et sanguinis manere probatur, et ideo jam membra Christi ejus carne vescimur, ut nihil aliud quam corpus ejus, unde vivimus, et sanguis inveniamur. Wem fällt hier nicht die 76ste Frage des Heidelberger Katechismus ein, wonach wir auch „mit seinem gebenedeieten Leibe „je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich „er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von „seinem Fleische und Bein von seinen Beinen sind u. „s. w.?" Es ist nicht der magische momentane Akt, den Paschasius hervorhebt; es ist die Idee der einheitlichen, perpetuirlichen inneren Lebensgemeinschaft, welche mit der Taufe beginnt, und für deren gewisse Fortdauer und Fortbildung das heil. Abendmahl uns Gewähr leistet (Christus in nobis manere probatur).

Der Gang, welchen Paschasius in seinem Buch einschlägt, ist folgender. Durch eine Betrachtung der Allmacht Gottes bereitet er die Beweisführung seiner Ansicht vor, ehe er diese selbst entwickelt. Quisquis catholicorum, sagt er ganz im Anfang des ersten Kapitels, recte Deum cuncta crasse de nihilo corde credit ad justitiam, et ore confitetur ad salutem, nunquam dubitare poterit, ex aliquo aliquid rursus fieri posse, quasi contra naturam aliud, imo jure naturae, quod necdum erat. Der Beweis hiefür ist die Immanenz Gottes, in welchem die Natur und die Naturordnung subsistirt: Neque enim sic condidit omnium ar-

tifex Deus rerum naturas, ut suum velle ab eis auferret.... Unde, quia sic voluit, ut caro ejus esset et sanguis hoc mysterium, in nullo dubites, si Deum credis, sed vera fide habeas in animo, quod haec est caro illa, quae oblata est pro mundi vita. So sehr dieser Eingang eine Impanations- oder Verwandlungs-Lehre erwarten läßt, so sehr die Worte „ut caro ejus esset et sanguis hoc mysterium“, wiewohl darin zunächst von dem Sacrament im allgemeinen, und nicht speciell von den irdischen Elementen in demselben geredet wird, dennoch eben in ihrer Unbestimmtheit an die Verwandlungslehre zu streifen scheinen, so gewinnt doch durch die folgende Exposition alles wieder eine andere Gestalt. Er wirft die Frage auf, wie wir mit Christi Fleisch und Blut vereinigt werden. (Auch hier ist sein ganzes Interesse darauf gerichtet, daß wir Christum empfangen; dies Ziel behält er fest im Auge). Da giebt er denn (cap. 3) eine richtige Definition des Begriffes „Sacrament“. Sacramentum igitur est, quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum est. Mit der res visibilis ist die innere operatio einer res invisibilis, also der Akt mit dem Akte verbunden (vgl. oben S. 228, Satz 40). Von dem Sacramente des Altars insbesondere sagt er dann cap. 4: Quod in veritate corpus et sanguis fiat consecratione mysterii, nemo, qui verbis divinis credit, dubitat. Durch die Consecration entsteht der Leib und das Blut Christi; daß das Brod zum Leibe werde, ist zunächst nicht gesagt, und wiefern überhaupt „der Leib Christi entstehe“, wird auch erst im folgenden klar. Si vere est cibus, et vera caro, si vere est potus, utique est verus sanguis. Alioquin quomodo verum erit, quod dicit: Panis, quem ego dabo, caro mea est. Daß die Speise, die wir empfangen, wirklich der Leib Christi ist, d. h. daß wir wirklich Christi Leib und nicht etwas anderes, imaginäres, empfangen, das liegt ihm am Herzen. Auch hier wieder ist's ihm darum zu thun, daß zwischen uns und Christi Leib eine reale Vereinigung zu Stande kömmt. Noch immer ist es dies Ziel, worauf er den

Blick richtet; noch immer läßt er die Frage nach dem Mittel, nach dem Verhältniß des Brodes zum Leibe Christi, bei Seite.

Erst in den folgenden Worten geht er auch auf diese Frage ein. Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti (mehr orientalisirend als hierarchisch-römisch) potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut, sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur .... Figura videtur esse, dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur, quam quod visu carnis et gustu sentitur ... Veritas appellatur, dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur. Es kann tollkühn erscheinen, nach einer solchen Stelle noch leugnen zu wollen, daß Paschasius in dieser Schrift die deutlichste Impanation gelehrt habe; wir geben auch wirklich soviel zu, daß er sich hier völlig dem unklaren, verwirrenden liturgischen Sprachgebrauche seiner Zeit und seines Volkes in die Arme werfe; daß aber die eigentliche Vorstellung, die er sich von jenem mystischen Vorgange machte, dennoch nicht eine impanatistische gewesen, läßt sich ebenfalls unschwer beweisen. Schon das „potentialiter creari" muß uns aufmerksam machen; daß er wirklich damit nichts anderes meine, als daß Brod und Wein der potentia nach Leib und Blut Christi werden, insofern sie die Kraft erhalten, diesen mit dem Communicanten zu vereinigen [3]), das

3) Auch diese Fassung ist freilich noch ungenau, noch nicht scharf, noch schief. Nicht dem Brode wohnt die Kraft, Christum zu conferiren, inne, in dem Sinn, daß das Brod qua Brod, für sich, im Gegensatz zu Gott und Christo, diesen mit dem Communicanten vereinigte. Sondern Christus selbst wirkt diese Vereinigung, und das Essen des Brodes ist nur ein Pfand, an welches dieser Akt Christi gebunden ist. Allein mit jenem bildlich ungenauen Ausdruck war das eben gemeint, im Gegensatz zur Lehre von einer substantiellen Verwandlung.

ersehen wir mit vollkommener Sicherheit aus den im sechsten Kapitel folgenden Worten: Hoc est ergo manducare illius carnem etc. si in Christo maneat, et Christus in illo, qui percipit digne, manere possit. Qui autem ejus non est, vere nec in illo, nec in corpore ejus esse potest. Ecce quid manducat peccator, et quid bibit? Non utique sibi carnem utiliter et sanguinem, sed judicium, licet videatur cum ceteris sacramentum altaris percipere. Hiemit vergleiche man noch cap. 21: Ubi notandum, quod nonnisi electorum est cibus. Und cap. 20: Et ideo cibus (er redet von den andern, gemeinen Speisen) communis appellatur, quia omnium est, bonorum scilicet et malorum nec non et animalium. At vero iste (eucharistiae cibus) non nisi filiorum Dei est cibus. Was römische und lutherische Theologen aus solchen Aussprüchen, wo sie bei Calvin sich finden, zu schließen pflegen, ist männiglich bekannt. Wir schließen soviel daraus, daß sich Paschasius weder das Brod substantiell in den Leib verwandelt, noch den Leib real mit dem Brode vereinigt gedacht haben kann, sondern daß er nur an eine potentielle, pignorelle und überdies bedingte Verbindung zwischen dem Brod und dem Leib denken konnte. Uebrigens überhebt uns Paschasius sogleich der Nothwendigkeit dieses Schlusses, indem er das, was wir folgerten, im achten Kapitel selbst offen ausspricht. Si totum visibile fieret, nullum in eo mysterium .... esset; ... nunc autem longe aliter virtus divina interius operatur. — — Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro veraciter credatur, womit sogleich die ebendaselbst befindlichen Worte zusammengehalten werden müssen: Porro (cibus iste) illis vita est, quibus Christus est vita, illis vero mors, qui per carnem et ignorantiam membra sunt diaboli, und pag. 1574: Haec igitur, quae consecrata sunt a Domino, non aliorum est cibus, nisi qui sunt in Domino. Also Brod und Wein sind vom Augenblicke der Consecratian an Leib und Blut, aber in welchem Sinne? und für wen? In dem Sinne, daß unter der sichtbaren Handlung zugleich eine ope-

ratio göttlicher Kraft stattfindet; in dem Sinne, daß Brod und Wein innerlich, der efficacia nach[4]), verwandelt werden; in dem Sinne, daß, während Brod und Wein die ganze Gemeinde empfängt, dagegen das, was in Brod und Wein consecrirt ist, nur denen, die bereits in Christo leben, zu Theil wird. Paschasius wollte also darin dem liturgischen Sprachgebrauch nachkommen, daß er von einer Verwandlung redete und die Consecration nach Gebühr oder Ungebühr erhob; aber was dachte er sich unter der Verwandlung? Insofern wurde das Brod verwandelt durch die Consecration, als es vorher gewöhnliches Brod sey, nunmehr aber die potentia oder efficacia erhalte, unter gewissen, von Seiten des Communicanten zu leistenden Bedingungen diesen mit Christi Leib und Blut zu vereinigen. Für den, welcher diese Bedingungen erfüllt, ist dann freilich, (tropisch ausgedrückt) das Brod der Leib Christi, ebenso wie für den Erben, der die ihm zugedachte Erbschaft acceptirt, das Testament (tropisch ausgedrückt) die Erbschaft selber ist. Für den Gläubigen ist das consecrirte Brod der Leib Christi, nicht als ob es ihn objektiv und local enthielte, sondern weil in ihm, dem Gläubigen, die subjektive Bedingung vorhanden ist, wonach er durch das sichtbare, äußere Essen des Brodes der unsichtbaren, inneren Mittheilung des Leibes Christi theilhaftig werden kann.

Die bisherigen Stellen sagen dies klar genug aus; doch fehlt es nicht an noch deutlicheren Aussprüchen. Cap. 13 lesen wir: **Nihil in eo (sacramento) deest, ubi efficax virtus ejusdem rei sentitur, et plena similitudo externis, et vera virtus agni**

---

4) Efficaciter steht offenbar dem obigen potentialiter parallel. Beide können weder dem Context, noch dem Ausdruck nach mit allmächtig, kräftig übersetzt werden. Dies würde Paschasius gewiß mit „virtute divina", „omnipotentia divina", „omnipotenter" ausgedrückt haben. Unser efficaciter steht dem interius zur Seite; ebenso dient das obige potentialiter zur Restriktion und näheren Bestimmung des creari. Die Hauptbestätigung dieser unserer Ansicht liegt in der nachher anzuführenden Stelle aus cap. 13.

atque caro ejus immaculata interius voratur. Das Brod, als Aehnlichkeit und Bild des Leibes Christi, wird äußerlich, mit leiblichem Munde, gegessen. Der Leib Christi mit seiner innerlich belebenden Kraft wird — im Gegensatz zum mündlichen Essen des Brodes — innerlich empfangen. (Vgl. damit oben S. 223, Satz 13; S. 227, S. 35.) Und die durch die Einsetzung des Sacramentes angeordnete Verbindung des inneren Empfanges Christi mit dem äußeren Empfang des Brodes wird bezeichnet als eine dem Brod inwohnende efficax virtus. So begründet er auch cap. 17, die Lehre, daß nichts darauf ankomme, ob man viel oder wenig von dem Brod und Wein genieße, mit den Worten: Non est omnino quantitas visibilis, sed virtus sacramenti spiritalis .... non, quantum dente premitur, sed quantum fide et dilectione capitur. Das interius vorare wird hier näher als ein fide et dilectione capere bestimmt, (Worte, die im Munde eines Calvinisten dem Lutheraner als horrend erscheinen!) und die Seelenstimmung, der Glauben und die liebende Andacht erscheint hier nicht nur als Bedingung, sondern sogar (ganz calvinisch) als Organe des Empfangs Christi.

Wenn hier der subjektiven Glaubensthat fast zuviel beigelegt wird, so wird die objektive Realität des Sacramentes wieder gerettet durch eine Stelle in cap. 19, wo die Idee einer centralen Vereinigung, welche von innen anhebend, sich bis zur Verklärung und Durchdringung der Leiblichkeit selber fortsetzt, auf's schönste entwickelt wird. Denique non, sicut quidam volunt, anima sola hoc mysterio pascitur, quia non sola redimitur morte Christi et salvatur, verum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur. Carni quidem caro spiritaliter convisceerata transformatur, ut et Christi substantia in nostra carne inveniatur. — Unde constat per hoc, quod et nos in illo, et ille utique est in nobis, dum in carne [abl. pro acc.] spiritaliter se refundit, ut nos per hoc in incorruptionem transformemur. Hier ist ebenso die objektive Realität der Vereinigung mit Christo, als die „geistliche," centrale (von innen nach außen gehende) Art dieser Vereinigung ausgesprochen.

Alle Ideen, welche wir bisher bei Paschasius fanden, sind vereinigt in den Worten des zwanzigsten Kapitels: **Hoc sane in nobis nutriunt, quod ex Deo natum est, et non quod ex carne et sanguine. — Denique ubi spiritalis esca et potus sumitur, et spiritus sanctus per eum in hominem operatur, ut quid in nobis carnale adhuc est, transferatur in spiritum.** Wo das heil. Abendmahl genossen wird, da wirkt auch der heil. Geist innerlich die Vereinigung mit Christo. **Actio in actione!**

So hätten wir bei Paschasius eine völlig reine Lehre gefunden? — Das nun eben nicht. Wir müssen durchaus unterscheiden zwischen der innern Vorstellung, welche er von dem Hergang beim Abendmahlsgenusse sich macht, und zwischen seiner Darstellung. Seine Vorstellung ist rein und lauter. Er denkt sich mit dem sichtbaren Akte des mündlichen Essens und Trinkens eine unsichtbare Wirkung des heil. Geistes auf den gläubigen Communicanten verbunden, wodurch dieser innerlich an eine centrale, (vom Centrum der Seele aus auch seinen Leib heiligende) Lebenseinheit mit Christo gesetzt, oder vielmehr in dieser von der Taufe an vorhandenen, perpetuirlichen Lebenseinheit erhalten und gefördert wird. Seine Darstellung ist von der liturgischen Redeweise seiner Zeit bedenklich inficirt. Er beschreibt die neue Dignität, welche das Brod und der Wein von der Consecration an haben (nämlich die Dignität, Siegel und Pfand jener an den Akt des Essens und Trinkens bedingungsweise gebundenen Mittheilung Christi zu seyn) als eine Kraft, eine virtus, eine efficacia, die dem Brode mitgetheilt werde, und das ist, eben weil bildlich, auch schief und irreleitend, und verführt zu der falschen Darstellung, als ob mit dem Brode qua Brod im Augenblick der Consecration eine objektive Veränderung vorgehe. Diese falsche Darstellung vollendet sich in dem Ausdruck, daß das Brod verwandelt werde, wobei Paschasius noch nicht, weder an eine Transsubstantiation, noch an eine Impanation, denkt, welche aber in impanatistischer Weise mißdeutet werden konnte, und völlig geeignet war, in unkundigen, ungebildeten Lesern eine solche falsche Vorstellung zu erwecken.

Diese Gefahr mußte vollends auf's höchste gesteigert werden, wenn Paschasius im vierzehnten Kapitel von wunderbaren Fällen zu erzählen wußte, wo in der Hostie sich sichtbarlich die Gestalt Christi gezeigt habe, oder die Farbe seines Blutes erschienen sey. Kann es dem Manne, der solches glaubte und verbreitete, Ernst gewesen seyn mit seiner doch viel geistigeren Theorie? Stimmt dieser Wunderglaube mit jener Lehre? Im Grunde doch. Paschasius mußte etwa annehmen, daß dieselbe bloße Kraft, welche dem Brode inwohnte und wonach es in den Gläubigen Christum hervorzurufen vermochte, in außerordentlichen Fällen auch außer den Gläubigen Christum hervorgerufen habe. Allein das müssen wir doch auch gestehen, daß bei dieser Annahme die „Kraft im Brode" nicht mehr ein bloß bildlicher Ausdruck für die pignorelle Dignität des Brodes ist, sondern als objektive, reale, im Brode haftende magische Kraft fixirt ist. Und so kommen wir über einen Widerspruch zwischen Paschasius und Paschasius doch nicht hinaus.

Gerade dieser Umstand scheint mir aber von großer Bedeutung zu seyn. Paschasius lebte in eben jener Periode, als die römische Hierarchie ihre ersten bedeutenderen Anstrengungen machte, über Kirche und Staat ihren Krummstab zu erheben. Wir finden, daß sogleich eine ganze Cohorte von Gegnern mit einer gewissen ängstlichen Angelegentlichkeit sich wider ihn erhob. Bisher war man doch über die Abendmahlslehre trotz so großer vorhandener Differenzen ruhig geblieben; woher auf einmal dies erwachende Bewußtseyn der Gefahr?

Wie wenn wirklich zuvor schon der Gegensatz zwischen der neuen superstitiösen Lehre und der noch immer fortlebenden älteren Vorstellung ein bewußter zu werden angefangen hätte! Wie wenn der Mönch Paschasius in der bestimmten Absicht geschrieben hätte, dieses gefährliche Bewußtseyn wieder einzuschläfern, wenn er zu dem Ende die liturgischen Ausdrücke anwandte mit dem Schein, daß sie ja doch nur die ältere Vorstellung enthielten, und daß zwischen dieser und jenen eine Identität bestehe! Daß er so sorgfältig mit der Allmacht Gottes anfängt, daß er (cap. 4) an die im Frankenreich von Alters her gewohnte Lehre von der Descendenz des heil. Geistes anspielt,

daß er die Ausdrücke fieri, veritas, transformari etc. anwendet, und dann doch immer wieder auf eine reinere Lehre hinüberleitet, das alles könnte zur Bestätigung dieser Ansicht benützt werden.

Und dennoch möchte ich dieser Hypothese, so nahe sie liegt, nicht das Wort reden. Thun wir dem guten Mönch nicht Unrecht! Ein so waches Bewußtseyn, eine so vollendete Absichtlichkeit dürfen wir in jener Zeit wohl schwerlich voraussetzen. Und war es nicht gerade der größte Gegner der hierarchischen Ansprüche Rom's, war es nicht gerade der Erzbischoff Hinkmar von Rheims, welcher [5]) die Ansicht des Paschasius gegen die Angriffe eines Ratramnus und Radbertus in Schutz nahm? Und würde nicht Paschasius, wenn er jene Absicht gehabt hätte, vielmehr in die Darstellung seiner Gegner die Vorstellung der römischen Kirche gehüllt haben, als umgekehrt? Ist es nicht gerade jene reinere Vorstellung, für welche er warm wird, die sich als mit seinen innersten theologischen Ansichten zusammenhängend zeigt?

Vielmehr also dürfen wir Paschasius als einen lebenden Zeugen jener Bewußtlosigkeit betrachten, welche von einer reinen Vorstellung sich durch liturgische Formeln in eine getrübte hinüberspielen ließ, ohne es nur selbst recht zu merken. Dieser Bewußtlosigkeit trat ein helles Bewußtseyn noch einmal mit aller Kraft entgegen.

Gegen Paschasius trat Rabanus Maurus mit einer Schrift auf, von deren Abfassung er selbst in seinem Brief an den Bischof Heribert (lib. poenit. cap. 33) erzählt, die uns aber verloren gegangen ist. Seine Ansichten über das heil. Abendmahl entnehmen wir indessen eben aus jenem Brief an Heribert. Sacramentum ergo corporis et sanguinis Domini ex rebus visibilibus et corporalibus conficitur, sed invisibilem tam corporis quam animae efficit sanctificationem et salutem. Sacramentum hat hier offenbar den Sinn, wie bei Augustinus, wo Brod und Wein als das sacramentum der res sacramenti entgegengesetzt werden, also

---

5) Ep. ad Carol. Calv. de cavendis vitiis et virtutibus exercendis, cap. 12.

mit sacramentum eben Brod und Wein bezeichnet wird. Brod und Wein sind an sich irdisch und sichtbar, wirken aber eine Heiligung sowohl der Seele als des Leibes. Das ist von Paschasius noch nicht eben verschieden. Allein in den folgenden Worten sagt er ausdrücklich, daß das sacramentum, Brod und Wein, ebenso, wie jede andere Speise verdaut werde, und leugnet, daß das Brod der Leib Christi sey. Quae est enim ratio, ut hoc, quod stomacho digeritur, et in secessum emittitur, iterum in statum pristinum redeat, cum nullus hoc unquam fieri posse asseruerit. Nam quidam nuper de ipso sacramento corporis et sanguinis non rite sentientes dixerunt, hoc (sacramentum) ipsum esse corpus et sanguinem Domini, quod de Maria virgine natum est, et in quo ipse Dominus passus est in cruce et resurrexit de sepulcro. Er wehrt sich hier mit Recht gegen die falsche Darstellung des Paschasius, und hält die Unterscheidung zwischen dem Pfandzeichen im Sacrament (dem „sacramentum" nach augustinischem Sprachgebrauch) und dem Leib und Blut Christi (res sacramenti) fest.

Noch an einer andern Stelle redet er von der Eucharistie, nämlich de instit. cleric. I, 31. Hier sagt er: Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramentum (Brod und Wein) fidelium ore percipi, et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam Verbum Dei intus animam nutrit et roborat .... Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti; sacramentum enim ore percipitur; virtute sacramenti interior homo satiatur; sacramentum in alimentum corporis redigitur, virtute autem sacramenti aeterna vita adipiscitur.

Dreierlei haben wir zu bemerken. Erstlich zu warnen vor einem falschen Vorwurf, der dem Rabanus öfter gemacht wird. Wenn er leugnet, daß das „sacramentum" der wahre Leib Christi sey, so leugnet er hiemit noch nicht, daß man im heil. Abendmahl den Leib Christi empfange und mit Christo real vereinigt werde. Vergesse man doch nicht, daß Rabanus unter sacramentum nicht die

Abendmahlshandlung, sondern die sichtbaren Elemente im Abendmahl versteht! Daß diese der Leib Christi selber seyen, leugnet er; daß im Abendmahl der Leib Christi sey, leugnet er nicht [6]). Zweitens haben wir zu beachten, mit wie großem Rechte Rabanus sich der falschen Darstellung und den irreführenden Ausdrücken des Paschasius opponirt, und Zeichen und Sache, und die Handlung des mündlichen, leiblichen Essens des Brodes und die Handlung des inneren, geistlichen Empfangens Christi klar unterscheidet, und in dieser Unterscheidung erst recht das wahre Einheitsverhältniß beider Handlungen angiebt. Drittens endlich dürfen wir nicht übersehen, daß, wenn Rabanus sagt, das **Verbum Dei** nähre unsere Seele (womit er gewiß nicht in origenistischem Sinn das Wort Gottes, sondern vielmehr den Logos, den Sohn Gottes, meint) dieser Ausdruck doch selber wieder schief ist, insofern darin nicht deutlich genug ausgesprochen ist, daß wir den ganzen Christus nach seiner Gottheit und Menschheit, empfangen. Daß dagegen als das empfangende die anima allein genannt, und auf die Heiligung und Verklärung auch des Leibes keine Rücksicht genommen wird, wäre bei der Kürze der Stelle, und da es hier zunächst nur auf den Gegensatz gegen das capernaitisch mündliche Essen ankam, völlig unverfänglich, wenn auch nicht der anima der schärfere umfassendere Begriff des interior homo zur Seite ginge. Ja selbst jene (abstrakt betrachtet, schiefe) Bezeichnung Jesu als des **Verbum Dei** erklärt sich aus dem beabsichtigten Gegensatze gegen den cibus materialis. Cibus spiritalis aber ist Jesus, sofern er das **Verbum Dei** ist (vgl. Joh. 1, 3 und 9 und 14 und 16 mit Luk. 4, 4).

Rabanus hat also der falschen Darstellung des Paschasius die richtige Darstellung der richtigen Vorstellung entgegengesetzt.

---

6) Wenn man das aus den Worten non rite sentientes dixerunt, hoc (sacramentum) ipsum esse corpus etc. schließen dürfte, so dürfte man dann auch aus den Worten: sacramentum ore percipitur folgern, Rabanus lehre, daß das Sacrament qua Ganzes (Zeichen und Sache) mit dem Munde gegessen werde!

Ein zweiter Gegner des Paschasius soll Johannes Scotus Erigena gewesen seyn. In den Schriften seiner Zeitgenossen zwar wird nirgend erwähnt, daß er in diesem Streite aufgetreten sey; erst im Jahre 1050 wurde eine Schrift, als deren Verfasser er betrachtet wurde, verdammt. Möglicherweise könnte dies nun eine pseudepigraphische Schrift gewesen seyn; doch lassen wir dies noch dahin gestellt seyn! Die Hauptfrage ist zuvörderst, ob wir diese im Jahre 1050 verdammte Schrift noch besitzen. Von ihrem Inhalte berichtet uns Ascelinus (ep. ad Bereng.) einiges, und was er uns berichtet, stimmt mit dem Inhalte einer unter dem Namen des Ratramnus auf uns gekommenen, noch vorhandenen Schrift überein. Deshalb hat zuerst **Petrus de Marca** vermuthet, das Anno 1050 verdammte Buch des Erigena möchte wohl mit unserem Buche des Ratramnus identisch seyn. Auf der Basis dieser Vermuthung sind drei Ansichten entstanden. **Arnauld** [7]) glaubt, Erigena sey der wahre Verfasser der fraglichen Schrift, der Name des Ratramnus stehe mit Unrecht auf dem Titel; Ratramnus habe überhaupt nicht gegen Paschasius geschrieben. (So wird freilich am bequemsten die Orthodoxie des Ratramnus gerettet, und die bisher für ratramnisch gehaltene Ansicht einem Erzketzer zugewiesen.) Eine zweite Ansicht geht dahin, daß das Buch, welches wir noch unter dem Namen des Ratramnus besitzen, auch wirklich von Ratramnus geschrieben sey; dagegen jenes 1050 verdammte Buch wirklich Erigena zum Verfasser gehabt hätte. Dann haben beide, Ratramnus und Erigena, gegen Paschasius geschrieben, die Schrift des zweiten jedoch ist verloren. Drittens endlich hat Lauf [8]) die Ansicht ausgesprochen, Erigena habe gar nichts gegen Paschasius geschrieben, sondern die römische Synode von 1050 habe das von Ratramnus geschriebene Buch, dasselbe, welches wir noch besitzen, irrigerweise für eine Schrift des Erigena gehalten, und als solche verdammt. Der Unterschied zwischen beiden letzteren Ansichten ist unerheblich; beide differiren nur in Betreff der

---

7) S. 1016 ff.

8) In Ullmann's Stud. u. Krit. 1828, H. 4.

Frage, wie es sich mit jener Anno 1050 verdammten Schrift verhielt (ob sie mit der noch vorhandenen identisch oder eine davon verschiedene, verloren gegangene sey); in dem wesentlichen Punkte sind beide einig, daß die Schrift, welche wir noch besitzen, von Ratramnus herrühre.

Und so ist die einzige wichtige Frage für uns die, ob dieser den beiden letzteren Hypothesen gemeinsame Satz, daß die vorhandene Schrift von Ratramnus sey, oder ob die Behauptung Arnauld's, daß dieselbe von Erigena herrühre, richtig sey. Die Entscheidung für die erstere Meinung und gegen Arnauld liegt aber auf platter Hand, sobald wir das, was Erigena in seinen anerkannt ächten Schriften über das heil. Abendmahl sagt, mit dem Inhalt unserer fraglichen Schrift, welche Arnauld gerne dem Erigena zuweisen möchte, vergleichen. Der Widerspruch zwischen beiden liegt nämlich am Tage. In seinem Buche de divis. natur. II, cap. 11 spricht Scotus über die Natur des verklärten Leibes Christi sich folgendermassen aus: Spiritualia siquidem corpora loco temporeque coarctari non facile crediderim, quemadmodum neque qualitatibus quantitatibusque .... variari, simplicissimae enim naturae sunt, quod maxime argumento puri ignis colligitur, qui dum per omnia corpora diffunditur, tantae subtilitatis est, ut nullo loco detineatur etc. — Satis indicat, ipsum non solum secundum verbum, quo omnia implet, verum etiam secundum carnem, quam in unitatem suae substantiae vel personae accepit, semper et ubique esse, non tamen localiter seu temporaliter, nec ullo modo circumscriptum, mirabili siquidem et ineffabili modo. — Noli ergo in loco fingere Christi humanitatem, quae post resurrectionem translata est in divinitatem. Wie stimmt diese ausgebildete Ubiquitätslehre, wie stimmt diese Stelle, worin man — die ehrliche Consequenz der letzten Schlußworte abgerechnet — den Freund Brenz reden zu hören glaubt, zu der calvinischen Lehre im Buche des Ratramnus? Wie stimmen zu der letzteren die Worte lib. V, cap. 38: Si ergo transformata caro Christi est in virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus

est et incorruptibilis spiritus, ac si Dei virtus et spiritus ubique est, ... nulli dubium, quin ipsa caro .... nullo loco contineatur. — Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis spiratio, in quam recurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur.

Wir wenden uns nun zu der oft genannten Schrift des Ratramnus selbst, müssen die Aechtheit derselben aber zuvor noch näher begründen. Daß Arnauld unrecht thue, sie dem Erigena zuzuweisen, haben wir bewiesen; daß er überhaupt Unrecht habe, sie dem Ratramnus abzusprechen, dies muß erst noch bewiesen werden. Unsre fragliche Schrift ward zuerst von Leo Judä aufgefunden[9]), und seitdem von mehreren, am besten von Jakob Boileau[10]), herausgegeben. Arnauld gründet nun seine Zweifel an der Aechtheit[11]) auf folgendes. Sigbert von Gemblach, gestorben 1112[12]), sowie Flodoard (3, 16) und Trithemius erwähnen ein von „Bertramnus" geschriebenes Buch, welches nach Trithemius Angabe unus liber gewesen sey. Ratramnus dagegen habe, wie aus Hinkmar[13]) erhelle, duos libros geschrieben. Da nun das von Leo Judä aufgefundene Buch aus einem Buche bestehe, könne es nicht mit dem von Ratramnus geschriebenen, sondern müsse mit dem von Trithemius beschriebenen identisch seyn. „Bertramnus" sey wohl ein fingirter Name gewesen, unter dem es dem Trithemius, Flodoard und Sigbert bekannt geworden; in Wahrheit sey vielmehr Erigena der Verfasser. Diese letztere Hypothese haben wir bereits widerlegt. Was das übrige und die Berufung auf des Zeitgenossen Hinkmar Nachricht von duobus libellis betrifft, so dient diese gerade

---

9) Edirt Köln 1532.

10) Ratramni de corp. et sang. Domini liber ad Carolum regem. Paris 1712.

11) Pag. 1016.

12) Vgl. Fabric. bibl. gr. sub Sigeb. Gembl. pag. 115 und Usher. de eccl. Cor. succ. et statu cap. 2.

13) De praedest. cap. 5.

umgekehrt zum Beweis für die Aechtheit des von Leo Judä aufgefundenen Buches; denn dasselbe besteht aus zweien, scharf abgesonderten Theilen, welche recht wohl ursprünglich als duo libelli betitelt gewesen seyn, oder doch von Hinkmar so bezeichnet werden konnten.

Der König Karl der Kahle — wir sehen, wie wichtig der der Streit geworden — hatte an den Autor die Frage gestellt: Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, mysterione fiat an veritate? Ehe wir nun einen Schritt weiter gehen, betrachten wir erst diese merkwürdige Frage! Ob dies, daß in der Kirche der Leib Christi mündlich genossen werde, wirklich oder nur im Mysterium geschehe! War dies eigentlich die Frage, welche zwischen der neueren hierarchischen und der älteren, reineren Ansicht obschwebte? Hätte diese Frage nicht vielmehr so müssen gestellt werden: ob der Leib Christi (der Eine, welcher überhaupt existirt) zwar gleichzeitig mit dem Brode, aber innerlich und geistlich vom Communicanten empfangen werde, oder ob das Brod in denselben verwandelt oder local mit ihm vereinigt, und er im Brode mündlich genossen werde? Aber diese Ruhe und Nüchternheit, das Brod überhaupt einmal im Unterschied vom Leib Christi als Brod zu fassen, und so zu nennen, war schon nicht mehr vorhanden; Karl der Kahle mochte dies vielleicht für gottlos halten; er war schon so sehr von dem liturgischen Sprachgebrauche, wonach das consecrirte Brod „der Leib Christi" genannt wurde, dominirt, daß er, wo er vom Brode reden will, sogleich von „dem Leibe Christi" redet, „welcher mündlich gegessen wird." Es geht in dieser Frage aller Sinn zu Grabe. „Ob es in Wahrheit oder im Mysterium geschehe, daß Christi Leib mündlich gegessen werde!" Daß das Brod, welches „Leib Christi" hieß, mündlich gegessen wurde, geschah freilich in Wahrheit; daß der Leib Christi selber mündlich gegessen wurde, geschah weder in Wahrheit noch im Mysterium, sondern gar nicht; der eigentliche Leib Christi wurde gar nicht mündlich gegessen, sondern innerlich empfangen.

Wie setzte sich nun der arme Ratramnus mit dieser chaotischen Frage auseinander? Er zerklüftete sie in zwei Fragen. So wie sie gestellt war, konnte er sie weder geradezu bejahen noch ge-

radezu verneinen. Wollte er geradezu leugnen, daß das Essen des Leibes Christi in veritate geschehe, so hätte es den Anschein gewonnen, als leugne er nicht bloß die Gegenwart Christi im Brode, sondern auch seine Gegenwart im Akte. Wollte er jene Frage geradezu bejahen, so gewann es den Anschein, als behauptete er mit dem realen Empfang auch den mündlichen. Beiden Klippen wußte der dialektisch gebildete Mann zu entgehen. Er theilte, wie gesagt, die Eine Frage in zweie. Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, quaerit vestrae Magnitudinis Excellentia, in mysterio fiat an in veritate? i. e. utrum aliquid secreti contineat, quod oculis fidei solummodo pateat — mit der Bejahung dieser Frage ließ sich die Realität des Empfangs Christi und die geistliche Art dieses Empfanges zu gleicher Zeit retten — et utrum ipsum corpus sit, quod de Maria natum est et passum etc. — mit der Verneinung dieser Frage war die schiefe impanatistische Vorstellung, welche der Fragsteller eigentlich mit dem Worte veritate hatte bezeichnen, und über welche er des Ratramnus Urtheil eigentlich hatte vernehmen wollen, aus dem Felde geschlagen.

In der Beantwortung der ersten Frage giebt Ratramnus sogleich die sonderbare Bezeichnung, in welcher der König noch gefangen steckte, auf, und redet nicht mehr von „dem Leibe Christi, der mündlich genossen wird," sondern rückt ganz offen mit dem Ausdrucke Brod heraus. Ille panis, qui per sacerdotis ministerium Christi corpus efficitur (hier adoptirt er absichtlich den liturgischen Ausdruck), aliud exterius humanis sensibus ostendit, et aliud interius fidelium mentibus clamat. Exterius quidem panis, quod ante fuerat, forma praetenditur, color ostenditur, sapor accipitur; ast interius longe aliud, multoque excellentius intimatur, quia coeleste, quia divinum, i. e. corpus Christi ostenditur, quod non sensibus carnis, sed animi fidelis contuitu vel aspicitur vel accipitur vel comeditur. Wer hier nicht genau auf seiner Hut wäre, könnte wohl gar die nachherige Transsubstantiationslehre in jenen Worten finden, wo Ratramnus sagt, Farbe, Form und Geschmack (also die Attribute)

des Brodes blieben; während das Brod innerlich (etwa also: seiner Substanz nach) etwas anderes sey. Allein dem aufmerksamen Leser wird ohne Mühe klar, daß Ratramnus mittels der Worte interius und exterius nicht die objektiven Attribute des Brodes der objektiven Substanz des Brodes entgegensetzt, sondern vielmehr das objektive, zum Leib des Communicanten und zu dessen Sinnen in ein Verhältniß tretende Brod setzt er dem entgegen, was das Brod für die Seele des Communicanten ist. Dem Leibe zeigt sich das Brod als Brod, der Seele ruft und predigt das Brod Christum. Insofern ist das Brod für die Seele der Leib Christi selber, als dieser Leib vom gläubigen Gemüthe 1) im Bilde des Brodes geschaut, 2) hiemit empfangen und somit 3) gewissermaßen gegessen wird. Im zweiten § seines ersten Theiles sagt dies Ratramnus ganz deutlich. **Haec ita esse dum nemo potest abnegare, claret, quia panis ille vinumque figurate Christi corpus et sanguis existit. — — Quia confitentur** (er meint die Gegner) **et corpus et sanguinem Christi esse, nec hoc esse potuisse, nisi facta in melius commutatione, neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter facta sit**[14]**: necesse est, ut jam figurate facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis existit.** Hier fällt er freilich selbst in zweideutige Ausdrücke. Das **sub velamento** hätte etwa in eigentlichem localem Sinne verstanden werden können, während er dagegen offenbar damit sagen wollte: „unter dem Gleichnisse;" das **spirituale corpus etc.** hätte umgekehrt dahin gedeutet werden können, als lehrte er den Empfang nicht des wirklichen, sondern irgend eines bloß gedachten oder spiritualistischen Leibes Christi; während er dem Contexte nach nicht den Leib Christi, den wir innerlich em-

---

14) Auch er hat also den Paschasius so, wie wir, verstanden, und die Lehre von einer potentiellen, nicht substantiellen Umwandlung in ihm gefunden. Nur will er dies mit aller Consequenz und Unzweideutigkeit ausgesprochen wissen.

pfangen, sondern das ihn bedeutende Brod, einen „geistlichen Leib Christi" nennt. Non, fährt er fort, quod duarum sint existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus, verum una eademque res secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus et sanguis Christi. Secundum namque quod utrumque corporaliter contingitur, species sunt creaturae corporeae, secundum potentiam vero, quod spiritualiter factae sunt, mysteria sunt corporis et sanguinis Christi. Das Brod ist selbst, seiner einen Beziehung nach, der „Leib Christi," nämlich insofern als es ein „mysterium" des (realen) Leibes Christi ist.

Was ist nun mysterium? Hierauf kömmt alles an. Heißt es „Sinnbild" oder heißt es „Unterpfand"? Ganz entschieden braucht es Ratramnus im letzteren Sinn, wie sich aus der nun folgenden Parallele zwischen Eucharistie und Taufe ergiebt. Consideremus fontem sacri baptismatis, qui fons vitae non immerito nuncupatur; — — si consideretur solummodo, quod corporeus aspicit sensus, elementum fluidum conspicitur .... sed accessit sancti Spiritus per sacerdotis consecrationem virtus. — Igitur in proprietate humor corruptibilis, in mysterio vero virtus sanabilis. Das Taufwasser ist ihm also nicht bloß ein Sinnbild der Kraft des heil. Geistes; sondern in der Taufhandlung findet ein realer Akt der Mittheilung des heil. Geistes statt; das Taufwasser ist also ein Pfand, oder, wie Ratramnus, ganz dem Paschasius ähnlich, sich ausdrückt, es enthält die Kraft, die virtus, jener Mittheilung. Sic itaque Christi corpus et sanguis (er acceptirt wieder die liturgische Bezeichnung des Brodes) superficie tenus considerata, creatura est mutabilitati corruptelaeque subjecta, si mysterii vero perpendis virtutem, vita est, participantibus se tribuens immortalitatem. Non ergo sunt idem, quod cernuntur et quod creduntur. Secundum enim quod cernuntur, corpus pascunt corruptibile, ipsa corruptibilia; secundum vero quod creduntur, animas pascunt in aeternum victuras, ipsa immortalia. — — Ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina se-

cretius salutem eorundem sacramentorum (das durch sie bedeutete Heil) operatur.

Aus den letzten Worten erhellet besonders deutlich, daß Ratramnus Brod und Wein nicht bloß für Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi, sondern für Pfänder eines die Seele zum ewigen Leben speisenden Aktes hält. Soweit ist seine Ansicht und seine Vorstellung richtig. Was bleibt uns an ihr zu wünschen übrig? Doch wohl das, daß er nirgends deutlich sagt, worin dieser die Seele speisende Akt bestehe, ob in einer Mittheilung des (vom Brode, dem „geistlichen Leib Christi", verschiedenen) realen Leibes Christi, oder bloß in einer spiritualistischen Wirkung des heil. Geistes? Aber tadeln wir ihn hierüber nicht allzuhart! Ratramnus hatte nicht das Interesse, das Dogma als Dogma allseitig zu entwickeln, sondern nur Eine gestellte Frage zu erörtern; sein ganzes Interesse geht dahin, zu beweisen, daß man das Brod allerdings „Leib Christi", aber eben nur im „geistlichen" d. i. figürlichen Sinn, nennen könne; was das Brod sey und nicht sey — daß es nämlich nicht seiner Substanz nach der Leib Christi sey oder dessen Substanz beigemischt enthalte, sondern daß es seiner Substanz nach bloßes Brod, und nur seiner Bedeutung nach der „geistliche Leib Christi" d. h. ein Mysterium, ein Pfand einer innerlichen Geisteswirkung sey — das führt er weitläufig aus; was dagegen die mit dem Genusse des Brodes verbundene Gotteswirkung auf den innern Menschen sey, darauf geht er nicht ein; daß sie wirklich in realer Vereinigung mit Christo bestehe, das deutet er in jenen Worten: vel adspicitur vel accipitur vel comeditur nur sehr unklar an.

Ratramnus entwickelt also nicht das ganze Dogma nach allen seinen Beziehungen; dazu kömmt, daß selbst bei der Seite, die er entwickelt, seine Darstellung etwas in's schiefe fällt. Mit Paschasius hat er es gemein, daß er die Beziehung zwischen dem Brode und der operatio interna nicht als die des Pfandes, sondern als die einer dem Brode inhärirenden virtus beschreibt, dazu fügt er dann noch die neue Unklarheit, daß er den in Karls des Kahlen Frage liegenden Sprachgebrauch, den er anfangs bekämpfen zu wollen scheint, dann doch wieder selber acceptirt, und dem Brode den Na-

men „Leib Christi" beilegt. Er nennt nun zwar das Brod den „geistlichen Leib Christi" im Unterschied vom wirklichen, substantiellen; allein hiemit geräth er aus der Scylla in die Charybdis; denn der Leser wird nun um so weniger klar darüber, ob man im Sacramente bloß diesen „geistlichen Leib Christi", oder durch ihn und mit ihm auch den wirklichen Leib Christi empfange. Ratramnus mußte fast mit Nothwendigkeit in den Geruch kommen, daß er eine reale Vereinigung mit Christo leugne.

Diese Fehler verbessert er jedoch im zweiten Theile. Hier wird nämlich das Verhältniß des Brodes oder „geistlichen Leibes Christi" zu dem realen von Maria geborenen Leibe Christi ex officio besprochen. Ratramnus eignet sich die Worte des Ambrosius an: in illo sacramento corpus Christi est, und betont das „in". Non ait: ille panis et illud vinum Christus est. Daß in der Handlung des Sacramentes Christus und sein von der Jungfrau geborener Leib sey, das leugnet er nimmermehr; jene operatio, von der er im ersten Theile gesprochen, war ihm also nicht etwa eine spiritualistische Mittheilung des heil. Geistes allein ohne Christum, oder der göttlichen Natur Christi ohne die menschliche. Aber eben in der Handlung des Sacramentes sey der reale Christus; nicht sey Brod und Wein selber der reale von Maria geborene Leib. Dabei bleibe es vielmehr, daß Brod und Wein nur der „geistliche Leib Christi" sey (diesen Ausdruck behält er bei); (panis et vinum...) est quidem corpus Christi, sed non corporale sed spirituale, est sanguis Christi, sed non corporalis sed spiritualis. Er unterscheidet also den realen Leib Christi, der Einmal gelitten hat und nun in der Herrlichkeit ist, und Den „Leib Christi", welcher ein vergängliches, irdisches Ding ist (er meint natürlich wieder Brod und Wein)[15]; und so gelangt er zu der Frage,

---

15) Corpus Christi, quod mortuum est et resurrexit, et immortale factum jam non moritur.... aeternum est nec jam passibile; hoc autem, quod in ecclesia celebratur, temporale est, non aeternum, corruptibile est, non incorruptum.

warum man denn diesen letzteren Leib (das Brod), da er doch nicht der eigentliche reale Leib Christi selber sey, gleichwohl „Leib Christi" nenne? [16]) Der Grund, antwortet er, liege darin, daß Brod und Wein [17]) secundum quendam modum corpus Christi esse cognoscitur. Brod und Wein, der „in der Kirche gefeierte Leib Christi", sey nämlich „figura et imago" des „wahren Leibes Christi". Dafür beruft er sich auf das liturgische Gebet post mysterium, wo es heiße: Pignus aeternae vitae capientes humiliter imploramus, ut quod imagine contingimus, sacramenti manifesta participatione sumamus. Und dies Gebet führt ihn glücklicherweise von der bloßen sinnbildlichen Beziehung, die er zwischen Brod und Leib Christi bisher allein angenommen, zur Idee des Pfandes, wiewohl er auch hier weniger den positiven Begriff des Pfandes entwickelt, als vielmehr nur vor allem die negative Folgerung zieht, daß das pignus nicht die res, pro qua donatur, selber sey [18]). Eine andere liturgische Formel, wo „species" und „veritas" unterschieden werden, benützt er sodann in

16) Quodsi non sunt idem, quomodo verum corpus Christi dicitur et verus sanguis?

17) Corpus, quod in ecclesia per mysterium geritur.

18) Et pignus nempe et imago alterius rei sunt, i. e. non ad se sed ad aliud adspiciunt. Pignus nempe illius rei est, pro qua donatur, imago illius, cujus similitudinem ostendit. Significant nempe ista rem, cujus sunt, non manifeste ostendunt. Quod quum ita est, apparet quod hoc corpus et sanguis pignus et imago rei sunt futurae, et quod nunc per similitudinem ostenditur, in futuro per manifestationem reveletur. Daß die res, deren Pfand das Brod ist, hier nicht sowohl als gegenwärtige, gleichzeitige Mittheilung Christi erscheint, denn als „res futura", darf nicht premirt werden. Ratramnus schließt sich hier nur den Worten jener liturgischen Formel an. Auch hier wieder ist er in der Entwicklung des positiven Momentes nachlässig, und legt nur auf das negative Moment, auf die Unterscheidung zwischen Brod und Leib Christi, Gewicht.

ähnlicher Weise. Und so schließt er denn ab mit dem Resultate: Videmus itaque multa differentia separari mysterium sanguinis et corporis Christi, quod nunc a fidelibus sumitur in ecclesia, et illud, quod natum est de Maria virgine etc.... Docemur a Salvatore nec non a S. Paulo apostolo, quod iste panis et iste sanguis, qui super altare ponitur, in figuram sive memoriam dominicae mortis ponatur, ut quod gestum est in praeterito, praesenti revocet memoriae, ut illius passionis memores effecti, per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati. Auch hier wird der innere Akt, der mit dem Akte des Essens und Trinkens von Brod und Wein verbunden ist, nicht näher beschrieben, sondern diesmal nur die Eine Seite, die Aneignung des Verdienstes des Todes Christi hervorgehoben.

Das negative Moment, daß Brod und Wein nicht der Leib und das Blut Christi selbst, sondern nur eine memoria, imago, figura, pignus des Leibes Christi sey, und nur „Leib und Blut Christi" heiße, aber als „corpus spirituale", „sanguis spiritualis" vom corpus verum, sanguis verus, unterschieden werden müsse, hat Ratramnus überall scharf entwickelt. Das positive Moment, nämlich die Frage, welches denn die mit dieser imago, diesem pignus, verbundene „operatio" Gottes am innern Menschen sey, hat er nicht entwickelt, sondern nur gelegentlich berührt. Diese operatio erscheint bald als ein innerliches „Christum adspicere vel accipere vel comedere", bald als eine „res futura", bald als eine Aneignung der durch Jesu Tod erworbenen Sühne. Daß diese Sühne durch Lebensvereinigung mit Christi Person, und zwar mit dieser Person auch nach ihrer menschlichen Natur, angeeignet werde, sagt Ratramnus nirgends deutlich.

Diese Schrift des Ratramnus hatte nun den allermerkwürdigsten Erfolg. Anstatt der impanatistischen Vorstellung entgegenzuarbeiten, arbeitete sie derselben gerade in die Hände. Die Schärfe der Darstellung nach der negativen Seite hin, zusammen mit dem Mangel

einer Ausführung der positiven Seite, mußte den Eindruck der Frivolität machen, und daß sie wenigstens auf Paschasius diesen Eindruck gemacht hat, ersehen wir aus denjenigen beiden Schriften, welche derselbe nach Verabfassung des ratramnischen Buches geschrieben hat, aus seiner **epistola ad Frudegarium** und seinen Commentaren zu Matthäus [19].

Ganz so schlimm hätte freilich dieser Eindruck nicht seyn können bei einem Manne, der fast ganz dieselbe Vorstellung, wie Ratramnus, hegte, und nur in der Form der Darstellung von ihm abwich; wenn nicht eben diese Verschiedenheit der Form ihn zu einem Mißverständniß der ratramnischen Lehre veranlaßt hätte. Freilich war dies Mißverständniß nicht unverschuldet. Wir sahen, daß Ratramnus anfangs mit Entschiedenheit die liturgische Benennung des Brodes als „Leibes Christi" aufgegeben hatte, dann aber doch wieder scheu sich zu diesem Ausdrucke zurückwandte, und nun das Brod als den „geistlichen Leib Christi" vom „wahren Leib Christi" unterschied. Jener Ausdruck „geistlicher Leib Christi" war im höchsten Grad unpassend und irreführend, und es konnte kaum anders, als mißverstanden werden, wenn er nun sagte: der Leib Christi, der „in der Kirche" oder „auf dem Altar" gefeiert werde, sey nicht der wahre, sondern der geistliche, wie dies ja wirklich bis auf den heutigen Tag manchfach mißverstanden worden ist. Im Sinne des Ratramnus war corpus, quod in ecclesia geritur nichts als eine Umschreibung für panis, und das Urtheil war ein definirendes, analytisches: „das Brod ist ein geistlicher (d. i. figürlicher) Leib Christi" d. h. das Brod darf Leib Christi genannt werden, aber nur in figürlichem Sinn. Paschasius und viele nach ihm verstanden aber jenes Urtheil als ein descriptives, synthetisches; nicht als Antwort auf die Frage, was das Brod im Abendmahle sey, sondern als Antwort auf

---

19) In beiden Schriften thut er nämlich seiner Gegner und ihrer Lehre auf das bestimmteste Erwähnung. Im Commentar zu Matth. 26, 26 (pag. 1094 der Pariser Ausgabe) bezieht er sich auch selbst zurück auf seinen „liber, quem de sacramentis edideram Christi."

die Frage, welchen Leib Christi man im Abendmahlsakte empfange. Hiernach sollte Ratramnus gesagt haben: „der Leib Christi, den man in der Kirche, in der Abendmahlshandlung feire und empfange, sey nicht der wahre," d. h. man empfange in der Handlung des Sacramentes nicht den wahren Leib Christi.

Ein ähnliches Mißverständniß waltete zwischen Paschasius und Rabanus ob. Der letztere verstand unter sacramentum nach augustinischem Sprachgebrauch das Zeichen im Gegensatz zur res sacramenti, und leugnete deshalb, daß das sacramentum der Leib Christi selbst sey oder denselben enthalte; Paschasius, welcher unter sacramentum das Ganze der Handlung, also das Zeichen mit Einschluß der Sache verstand, und in diesem Sinne behauptet hatte: sacramentum esse corpus Christi, Paschasius schob mißverständlich seinen Begriff von sacramentum dem Rabanus unter, und verstand dessen Ausspruch so, als ob er geleugnet hätte, daß in der Handlung des Abendmahls Christus sey.

Diese Meinungen, die Paschasius in seinen Gegnern zu finden glaubte, gedachte er nun auf's stärkste zu bekämpfen. Dies glaubte er nicht besser erreichen zu können, als wenn er die Vorstellung von einer im Brode liegenden virtus fallen ließ, welche er selber früher aufgestellt hatte, welche ihm aber nun dadurch, daß auch Ratramnus von einer im Brode liegenden virtus geredet hatte, suspekt geworden war. Er verfocht auf's äußerste den Satz, daß im Sacramente nicht blos eine virtus Christi, sondern Christus selbst sey, — hier stand sacramentum im paschasischen Sinne als Bezeichnung der Sacramentshandlung – und in steter Verwechslung der beiderlei verschiedenen Bedeutungen des Wortes sacramentum, folgerte er aus dem Satze, daß Christus im Sacramente sey, weiter, daß Christus im Brode sey — hier nahm er selber sacramentum im augustinisch-rabanischen Sinn.

Die Belege für diesen complicirten Entwicklungsproceß eines complicirten Mißverständnisses sind evident, und brauchen nur eben angeführt zu werden, ohne selbst wieder eines weiteren Commentares zu bedürfen. In der **epist. ad Frudeg.** schreibt er: (Christus)

nec itaque dixit, cum fregit et dedit eis panem, „haec est, „vel in hoc mysterio est quaedam virtus vel figura cor- „poris mei,“ sed ait non ficte: hoc est corpus meum. Unde miror, quid velint nunc quidem [l. quidam] dicere, non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem quandam carnis et non carnem, virtutem fore sanguinis et non sanguinem .... umbram et non corpus. Und in den libris duodecim in Matthaei evangelium sagt er zu der Stelle Kap. 26, 26: Audiant, qui volunt extenuare hoc verbum corporis, quod non sit vera caro Christi, quae nunc in sacramento celebratur in ecclesia Christi neque verus sanguis ejus, nescio quid volentes plaudere vel fingere, quasi virtus sit carnis et sanguinis in eo admodum sacramento, ut Dominus mentiatur. — Miror, quid velint quidam dicere ...., in sacramento virtutem carnis et non carnem, virtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus (esse), cum hic species accipit veritatem et figuram (die species des Brodes bekommt beides in sich, den Leib Christi selbst, und die sinnbildliche Beziehung auf denselben).

Von der These, daß im Brode der Leib Christi local da sey, wurde Paschasius stehenden Fußes zu etlichen Consequenzen weitergetrieben. Erstlich kann er die exegetisch-historische Frage, ob Christus vor seinem Tode schon seinen Leib habe reichen können, nicht ganz umgehen. Dem Einwurf, der in einer solchen Frage lag, beugt er vor durch eine dreiste Behauptung. Necdum itaque (fährt er an der letzten Stelle fort) erat fusus, et tamen ipse porrigetur in calice sanguis, qui fundendus erat. Und die Frage, ob die Jünger dies hätten verstehen können, weißt er zurück mit der Versicherung: Crediderunt. Zweitens muß er (ebenfalls zu Matth. 26, 26) schon die orale sumtio, welche von Allen, Würdigen und Unwürdigen vollzogen werde, von der spiritualis manducatio der Gläubigen distinguiren. Et tunc erit unicuique corpus Christi

et sanguis vita, si quod in sacramento sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur et bibetur. Ebendaselbst sieht er sich drittens genöthigt, eine Art locales Herabsteigen Christi vom Himmel zu statuiren, und dies auf die göttliche Allmacht zurückzuführen. Ascendit descendens, qui in nullo resolvitur Christus. Est, qui erat, et quod est, non erat. In omnibus ergo istis et in aliis quam plurimis locis excedit humanas mentes divina potestas.

Diese wenigen Consequenzen hat er, gleichsam im Vorbeigehen, gezogen. Von einer scholastischen Ausbildung der Impanationslehre war noch keine Rede, geschweige denn von der Transsubstantiation! Aber das Wichtige war geschehen, daß zum erstenmale die Lehre von einer localen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in Brod und Wein in bewußtem Gegensatze zu der Lehre von der pignorellen Bedeutung von Brod und Wein war ausgesprochen und deutlich fixirt worden.

Wie dies, auch ganz speciell bei Paschasius, mit der Ausbildung der hierarchischen Lehre vom Meßopfer zusammenhing, ist eine Frage, deren Beantwortung wir aus guten Gründen bis zu §. 26 versparen. Zunächst interessirt uns die Ausbildung der Impanationslehre zur Transsubstantiationslehre. Bevor wir im nächsten §. hiezu übergehen, fragen wir vorab noch nach dem Glück, welches Paschasius mit seiner Impanationslehre gemacht hat.

Ob Karl der Kahle, welcher den Ratramnus um eine Beantwortung jener Frage angegangen und so gewissermassen zum Schiedsrichter zwischen Paschasius und Rabanus aufgerufen hatte, mit dessen Entscheidung zufrieden gewesen, ist nicht bekannt. Aus der Art, wie Paschasius wiederum sich über die Schrift des Ratramnus äußert, sieht man beides, daß den Impanatisten durch keine Maßregel Karls der Mund gestopft wurde, und daß doch auch wiederum Ratramnus am Könige wenigstens insoweit einen Rückhalt hatte, daß die Gegner es sich nicht herausnahmen, einen offnen Streit mit ihm anzufangen, sondern seine Lehre nur sehr verblümt und hinterrücks, und ohne ihn geradezu bei Namen zu nennen, zu verdächtigen wagten. — Die Streitfrage blieb somit auf sich beruhen, und dies war für die gute

Sache doppelt schlimm. Die Unklarheit in der Schrift des Ratramnus that dessen eigner Sache nur Abbruch; es gehörte ohnedies ein sehr scharfer Blick dazu, um seine eigentliche Meinung aus der sonderbaren inadäquaten Form herauszufinden; und nachdem durch Paschasius eine ebenso scheinbare als unrichtige Interpretation der ratramnischen Aeußerungen gegeben war, wäre es doppelt schwierig gewesen, die richtige Interpretation herauszufinden. So leistete Ratramnus selbst dem Verdächtigungswerke der Gegner den größten Vorschub, und die Gegner hatten ihrerseits an jener religiösen Gesammtstimmung der damaligen Zeit, wovon wir früher geredet haben, einen mächtigen Verbündeten. Indem es bei der literarischen Controverse blieb, indem ein kirchlicher Streit nicht ausbrach, ging die impanatistische Vorstellung auf ihrem stillen Siegesgange unvermerkt vorwärts. Daß selbst Amalarius, der Feind der Hierarchie, doch blindlings die der Hierarchie so verwandte Lehre zu der seinigen machte, sahen wir früher. Wenn er dort mit solcher Bestimmtheit behauptet: Christum ore edi, so ist hiebei eine bestimmte und bewußte Bezugnahme auf die Controverse zwischen Paschasius und Ratramnus unverkennbar.

Florus Magister ist noch der einzige, der sich gegen Amalarius der ratramnischen Lehre kräftig annimmt. In seiner epist. adv. Amalarium [20]) cap. 9 schreibt er: Panis ille sacrosanctae oblationis corpus est Christi non materie vel specie visibili, sed virtute et potentia spirituali. Doch bildet er selbst diese Lehre von der virtus sogleich in's Superstitiöse aus, indem er die virtus als eine dem Brode vom Augenblicke der Consecration an physisch immanente gedacht wissen will. Simplex e frugibus panis conficitur, simplex e botris vinum liquatur; accedit ad haec offerentis ecclesiae consecratio, accedit divinae virtutis infusio, sicque miro et ineffabili modo, quod est naturaliter ex germine terreno panis et vinum, efficitur spiritualiter corpus Christi, i. e. vitae et salutis no-

---

20) In Martène und Durand's collect. ampliss. pag. 641 sqq.

strae mysterium, in quo aliud oculis corporis, aliud fidei videmus obtentu, nec id tantum, quod ore percipimus, sed quod mente credimus, libamus. Das kapernaitische der paschasisch-amalarischen Impanation wehrt er auf das energischste ab: Mentis ergo est cibus iste, non ventris; non corrumpitur sed permanet in vitam aeternam. — An Florus schließen sich dann, wenigstens in einzelnen Ausdrücken, noch Walafried Strabo und Druthmar von Corvey an, insofern der erstere sagt, Jesus habe im Brod und Wein sacramenta corporis et sanguinis gegeben [21]), wo das Wort sacramentum, wie schon der Plural zeigt, im augustinischen Sinne gebraucht ist; und der zweite die Beziehung der Erinnerung an Jesum vorwaltend behandelt und von einem spiritaliter transferre corpus in panem redet [22]).

---

21) De rebus eccles. cap. 16. Christus corporis et sanguinis sui sacramenta in panis et vini substantia eisdem discipulis tradidit, et ea in commemorationem sanctissimae suae passionis celebrare perdocuit. Wenn er cap. 17 die Sacramente pignora illius unitatis, quam cum capite nostro jam spe, postea re, tenebimus, nennt, so ist dies allerdings einer oben berührten Aeußerung des Ratramnus ähnlich, aber doch nicht entscheidend. Auch Paschasius hätte das heil. Abendmahl mit Einschluß des Aktes der gegenwärtigen Mittheilung Christi ein Pfand der künftigen vollkommneren Vereinigung nennen können, auf welche ja auch die Liturgie hinwieß.

22) Expositio in Matth. 26, 26. Dedit discipulis sacramentum corporis sui.... ut memores illius facti semper hoc in figura facere, quod pro iis acturus erat, non obliviscerentur. „Hoc est corpus meum" i. e. in sacramento. — Vinum et laetificat et sanguinem auget, et idcirco non inconvenienter sanguis Christi per hoc figuratur. — Sicut denique si aliquis peregre proficiscens dilectoribus suis quoddam vinculum dilectionis relinquit, eo tenore, ut omni die haec agant, ut illius non obliviscantur, ita Deus praecepit agi a nobis, transferens spiritaliter [die Richtigkeit dieser Lesart hat Cave gegen Sixtus Senensis erwiesen] corpus

Florus Magister, Walafrid Strabo († 849) und Druthmar von Corvey waren noch Zeitgenossen des Ratramnus († 868) und Paschasius († 865). Ihre Aussprüche haben, wo es sich um die allmählichen Fortschritte der paschasischen Ansicht handelt, nicht einmal viel zu bedeuten. Wir müssen vielmehr nach Autoren späterer Decennien und der folgenden Jahrhunderte uns umsehen. Da fällt uns neben einem Gezo, Abt von Tortona, neben einem Ratherius [23]) vor allem der berühmtere Gerbert (nachher Sylvester II 998 – 1003) als Zeuge des Sieges, den die Impanationslehre davontrug, in die Augen. In seinem libellus de corpore et sanguine Domini [24]) sagt er cap. 1: **Dignum non est tacere de mysterio corporis et sanguinis Domini, dicentibus quibusdam, idem esse, quod sumitur de altari, quod et illud, quod est ex virgine natum; aliis autem negantibus et dicentibus, aliud esse; quibusdam etiam diabolica inspirantibus, secessui obnoxium fore [25]).** Man sieht, die Differenz war noch nicht zum Schweigen gebracht; man sieht aber auch, das Mißverständniß und die Confusion der Ausdrücke lebte mit ihr fort. Daß alles auf die Frage, was Brod und Wein sey, an-

---

in panem, vinum in sanguinem, ut per haec duo memoremus, quae fecit pro nobis. Dies Urgiren der Beziehung auf den Tod Christi erinnert an Zwingli.

23) Ueber die Impanationslehre des Gezo und Ratherius vgl. Muratori anecdot. ex Ambr. codd. III, pag. 237 und d'Achery spicil. I, pag. 375.

24) In Pez thes. anecdot. noviss. p. II col. 131 sqq.

25) Dieser sogenannte „Stercorismus" war eine Doktrin, die man durch plumbe Verdrehung dem Heribaldus Antissidorensis und dem Rabanus Schuld gegeben hatte, weil diese ihren impanatistischen Gegnern, um dieselben ad absurdum zu führen, die Consequenz des Stercorismus aufgebürdet hatten. Die Ehre, den Stercorismus im Ernst gelehrt zu haben, bleibt Ansbach vorbehalten. Vgl. Hartmann und Jäger, Brenz, Thl. II, S. 371.

komme, daß vor allem das Verhältniß des Zeichens zu der Sache bestimmt werden mußte, davon war eben schlechterdings jede Ahnung untergegangen, darum, weil man Zeichen und Sache überhaupt nicht mehr — auch begrifflich nicht — zu unterscheiden vermochte. Id quod de altari sumitur, dies war der zweideutige Ausdruck, womit sowohl das, was man in der Handlung des Abendmahls empfängt — das innere Wesen und Resultat des Sacramentes, die himmlische Sache — als das, was man räumlich vom Altare herab aus der Hand des Priesters, in den Mund hinein empfängt — das sichtbare Zeichen, die Hostie — bezeichnet werden konnte. Anstatt zu fragen, ob das Zeichen die Sache selbst sey, also ob die Hostie der Leib Christi selbst sey, oder nicht (denn das war doch die wahre Frage) fragte man vielmehr, ob „id, quod de altari sumitur" der historische, von Maria geborene Leib Christi sey oder — ein anderer Leib Christi! Es kehrt hier die ganze, schon bei Ratramnus bemerkte Amphibolie wieder. Nahm man „id, quod de altari sumitur" in der ersteren der beiden oben genannten Bedeutungen, so mußte man bejahen, daß es der wahre, eigentliche Leib Christi sey, wenigstens im Gegensatze zur Fiktion eines corpus spirituale, wenn schon auch dann noch das oben S. 222, Satz 7—8 bemerkte in Betracht kam; kurz, es war dann doch das Urtheil richtig: „das, was in der Handlung des Abendmahles empfangen wird als die himmlische Sache, ist die wahre Person und somit auch der wahre, von Maria geborene, am Kreutze gebrochene Leib Christi." Nahm man dagegen jenen zweideutigen Ausdruck im anderen Sinn, so mußte das Urtheil negativ lauten: „das, was man vom Altar aus der Hand des Priesters in den Mund empfängt, nämlich die Hostie, ist nicht der Leib Christi selbst, sondern dessen Zeichen und Pfand." — Anstatt dessen ward die eigentliche Frage umgangen, und jene von Ratramnus veranlaßte, völlig schiefe, inhaltlose Frage, wie Gerbert sie stellt, aufgeworfen. Natürlich antwortete er, id, quod de altari sumitur, sey kein spirituale corpus, kein figmentum, und nahm man jenes „id, quod" im ersterem Sinne, so war dies auch richtig; aber wer konnte verhüten, daß es jeder Leser im zweiten Sinne nahm, und

die Hostie darunter verstand, wo dann der Irrthum der Impanation resultirte? Wer konnte dem ungebildeteren Leser, dem Laien, ein solches Quidproquo verargen, welches von den kirchlichen Schriftstellern immer und immer wieder begangen wurde! Während die eigentliche Frage, ob die Hostie der Leib Christi selbst sey, hätte entschieden werden müssen, stritt man über eine leere Nullfrage, und, siehe da! in dem Subjekte dieser letzteren, in dem verhängnißvollen id, quod etc. lag die irrige Beantwortung der ersteren schon involvirt! Die Thatsache, daß man Einen Ausdruck ununterscheidbar für die Hostie und für Christi Leib anwendete, diese Thatsache hatte geantwortet auf jene eigentliche latente Hauptfrage.

Noch hatte niemand es mit Bewußtseyn ausgesprochen: „das Zeichen ist die Sache selbst", „die Hostie ist der Leib Christi selbst"; aber es konnte auch niemand mehr beide unterscheiden. Die Bewußtlosigkeit hatte an der Stelle des Bewußtseyns die Entscheidung übernommen.

Soviel geht schon aus den wenigen Anfangsworten Gerbert's hervor, die auf den ersten Blick nur ein Wiederhall der Ausdrücke des Ratramnus und Paschasius zu seyn scheinen. Aber duo si faciunt idem, non est idem! Daß noch Gerbert nicht über jenen Wirrwar hinaus ist, das ist eben das bedeutsame. Die Identification von Zeichen und Sache, die in dem id, quod etc. lag, war durch anderthalbhundertjährigen Gebrauch verjährt, geheiligt, verewigt. Wie Gerbert nun mit jener Scheinfrage nach dem spirituale corpus sich abfindet, ist Nebensache; wichtiger sind die Spuren einer wirklichen, bereits mehr und mehr bewußten Identification der Hostie und des Frohnleichnams. Die bewußte Superstition mußte ja nothwendig das Resultat der anderthalbhundertjährigen Bewußtlosigkeit seyn.

Eine jener Spuren enthält das vierte Kapitel seiner Schrift. Hier setzt er auseinander, inwiefern die Hostie allerdings figura Christi könne genannt werden, wie aber dessen unbeschadet dieselbe auch die veritas des Leibes Christi enthalte. Figura est, sagt er, dum panis et vinum extra videtur, veritas autem, dum corpus et sanguis Christi in veritate interius creditur. Daß das

Wort interius hier als Adverbium zu creditur zu beziehen ist, ist klar. Sofern das Brod gesehen wird, seiner Gestalt nach, ist es für das Auge, und somit mittelbar für den Verstand, ein Sinnbild Christi; im Herzen aber glaubt der Communicant, daß es in Wahrheit der Leib Christi ist. Dies ist offenbar der genuine Sinn dieser Worte; das interius credere steht dem extra videre gegenüber; nicht aber dient das interius dazu, das Identischseyn des Brodes mit Christi Leib als ein innerliches, geistiges, tropisches u. dgl. zu bestimmen.

Schon diese Stelle enthält eine ziemlich klare Impanationslehre. Noch klarer ist freilich cap. 9, wo er zur Widerlegung des Stercorismus sagt: Et nos saepe vidimus non modo infirmos, sed etiam sanos (?), quod per os intromittunt, per vomitum dejecisse; — — s u b t i l i o r t a m e n s u c c u s p e r m e m b r a u s q u e a d u n g u e s d i f f u n d e b a t u r!! Das war doch medicinisch!

---

§. 25.

L a n f r a n k u n d d i e T r a n s s u b s t a n t i a t i o n.

Impanation und Transsubstantiation sind Entwicklungsstadien in der Abendmahlslehre, welche, wie schon früher bemerkt worden, in ihrem innersten Grunde nicht anders begriffen werden können, als aus der Lehre vom Meßopfer heraus, welcher sie ebenso entquellen, wie diese dem hierarchischen System des kirchlich-religiösen Lebens. Allein mit gutem Grunde verspare ich die Physiologie dieser dogmenhistorischen Phänomene noch so lange, bis das Ensemble einer Semiotik vervollständigt ist. Alsdann ist es noch immer Zeit, und zwar die rechte, die Totalität der Erscheinungen aus der Einheit des Prinzips zu begreifen.

Es war vielleicht schon das von schlimmer Vorbedeutung gewesen, daß der an sich ungeschickte Vertheidiger der reineren Lehre mit

einem Könige in näherer Verbindung stand, welcher die Priesterschaft in seinen politischen Verhältnissen zum Feinde hatte [1]). Der Makel der Frivolität, den schon das Dogma des Ratramnus allein ihm zuzuziehen fähig war, mochte von der Person Ludwigs des Frommen, in dessen Auftrag er geschrieben hatte, verdoppelt auf ihn zurückfallen. Fortan kam in Frankreich das Priesterthum zur entschiedenen Herrschaft. In Deutschland stand ihm der Freiheitssinn der Fürsten und die Kraft des Kaiserthums in Fragen um Herrschaft und Gewalt entgegen; Fragen um Religion und Dogma warf der kriegslustige Deutsche nicht auf. Die Abhängigkeit von Rom in geistlichen Dingen führte dann im 11ten Jahrhundert auch zur Abhängigkeit der Gewalt; die religiösen Ideen waren es, denen Heinrich IV. erlag [2]). Was durfte in solchen Zeiten ein Mann hoffen, welcher es wagte, eine stillschweigend angenommene, durch den Glauben etlicher Jahrhunderte geheiligte Lehre anzugreifen?

Berengar von Tours († 1089) hatte von Jugend auf Zweifel gegen die Impanation gehegt und geäußert [3]), fand aber an seinem eigenen Freunde Adelmann [4]), sowie an Hugo Lingonensis [5]) zwei entschiedene Gegner. Ihre Opposition war so ernstlich, daß er es nöthig fand, in einer epistola purgatoria [6]) sich vor ihnen zu verantworten. Dennoch ließ ihn seine Ueberzeugung nicht ruhen, und er trat in einer neuen Schrift gegen Lanfrank [7]) auf,

---

1) Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref. Bd. 1, S. 12.

2) Ebendas. S. 33.

3) Vgl. Guitmundus Aversanus de corporis et sanguinis Christi veritate, in der Bibl. max. Lugd. tom. XVIII pag. 441 sqq. und Natalis Alexander hist. eccl. tom. VII pag. 233 sqq.

4) De veritate corporis et sanguinis etc. epistola in der Bibl. patr. Colon. tom. XI pag. 348.

5) Liber de corp. et sanguine etc. in der Bibl. Lugd. tom. XVIII pag. 417 sqq.

6) Bei Martêne und Durand, thes. tom. IV.

7) In den opp. Lanfranci, ed. d'Achery, pag. 22.

wobei er aber — ein Mann, der nicht zum Märtyrer geboren war — sich die Finger verbrannte. Denn Lanfrank verklagte ihn kurzen Prozesses in Rom, und da begegnete es ihm, im Jahre 1050 mit seiner Lehre verdammt zu werden. Dasselbe geschah hierauf zu Vercelli, und nun flüchtete er unter den Schutz des einflußreichsten Mannes, des päbstlichen Legaten Hildebrandt, der ihm überhaupt wohlwollte. Vor ihm wusch er zu Tours sich rein (1054) und wagte sodann (1059) sogar auf einer römischen Synode zu erscheinen. Allein wenn er hier auf Amnestie seiner früheren Kühnheit gehofft hatte, so sah er sich gewaltig getäuscht; von der Uebermacht der kirchlichen Meinung ward er fest gepackt, und ließ sich das Bekenntniß abzwingen: corpus Christi dentibus atteri. Nach Hause zurückgekehrt, wiederrief er freilich sogleich, und wenn wir nun seine Charakterstärke in diesem Handel nicht eben bewundern können, so dürfen wir doch auch nicht vergessen, daß damals dem römischen Stuhle die unumschränkte Gewalt und mit ihr das Recht, Märtyrer zu machen, noch nicht so unbedingt zugestanden war, und Berengar sich aus diesem Grunde vielleicht nicht verpflichtet halten mochte, vor einer unbefugten Autorität Märtyrer zu werden. Wie dem sey, genug, er fing einen neuen Schriftstreit mit Lanfrank an. Aber so mächtig war die allgemeine Meinung gegen ihn, daß nun nicht bloß der Freund Hildebrandt, daß jetzt selbst der mit der Tiara gezierte Gregor VII., der Berengars Person um so eher schützen mochte, je gefahrloser nunmehr seine Lehre war, es nicht vermochte, ihn vor den Augen der 1078 in Rom versammelten Synode als rein zu vertheidigen. In einer neuen Formel, mußte Berengar jetzt (1079) bekennen: panem et vinum per mysterium sacrae orationis substantialiter converti. Er redete sich zwar nun vor seinem Gewissen und halblaut auch vor anderer Menschen Ohren damit hinaus, daß er substantialiter im Sinne von salva substantia genommen habe; doch wagte er nicht mehr offene Händel, und starb unangefochten im Jahre 1088.

Dies ist die kurze Uebersicht einer Controverse, deren äußerer Verlauf für die Geschichte der Abendmahlslehre von geringer Bedeutung ist. Uns interessiren nächst dem niederschlagenden Gesammtresul-

tate nur die Fragen, welche Lehre Berengar vorfand, welche er ihr entgegensetzte, und welche neuen Entwicklungen seine machtlose Opposition veranlaßte. Denn dies war ja der einzige Erfolg der ganzen Geschichte, daß die kirchlich autorisirte Lehre an seiner Thätigkeit Anlaß nahm, sich weiter auszubilden und mit neuen Bestimmungen zu bereichern. Ein abgerissener Ast kann sich der Strömung des Flusses entgegenstemmen, aber dieselbe nicht aufhalten; es bildet sich zu seinen Seiten nur eine Stromschnelle.

Was die erste jener drei Fragen betrifft, so ist es nun merkwürdig zu sehen, welche entschiedene kirchliche Geltung die Lehre von der Impanation und substantiellen Verwandlung bereits erlangt hatte. Auf den ersten Brief Berengar's antwortet Lanfrank [8]): Quas (literas tuas) cum legissent, et contra usitatissimam ecclesiae fidem scriptas animadvertisent, zelo Dei accensi, quibusdam ad legendum eas porrexerunt etc. Milo Crispinus erzählt in der Lebensbeschreibung Lanfranks [9]), Lanfrank sey nach Rom gereist in Sachen eines Klerikers, mit Namen Berengarius, qui de sacramento altaris aliter dogmatizabat, quam ecclesia tenet. Hiemit vergleichen wir den Ausspruch jenes Adelmann an seinen Jugendfreund [10]): Obsecro te per misericordiam Dei, per suavissimam memoriam Fulberti [11]), ut pacem catholicam diligas, neque conturbes rempublicam christianae civitatis bene compositam a majoribus nostris etc. Die Verceller Synode war in der Verdammung Berengars einstimmig. Selbst Hildebrandt fand kein anderes Mittel, ihn von dem Vorwurfe der Häresie zu befreien, als daß er ihn zu dem Bekenntnisse vermochte: Panis atque vinum altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis [12]). Hören wir

8) De euch. cap. 4.

9) Vita Lanfranci, cap. 3.

10) De veritate corp. et sang. Dom. ep. bei Natalis Alexander pag. 236.

11) Ihres gemeinsamen Lehrers, vgl. Nat. Alex. diss. art. 1.

12) Bereng. p. 23 f.

noch, wie Lanfrank über jenes schmachvoll kapernaitische Bekenntniß von 1059 sich äußert! Cur ergo, schreibt er an Berengar, hoc scriptum magis adscribis Humberto [13]), quam tibi, quam Nicolao pontifici, quam ejus concilio, quam denique omnibus ecclesiis? Zwar erwiedert hierauf Berengar [14]): Quod dicis, omnes tenere hanc fidem, contra conscientiam tuam dicis, quam latere non potest, usque eo (soweit auch) res ista agitata est, quam plurimos aut paene infinitos esse cujuscunque ordinis et dignitatis, qui tuum de sacrificio ecclesiae execrentur errorem atque Pascasii Corbejensis monachi. Allein man sieht doch, daß der gute Berengar hier den Mund etwas voll nimmt, und den schüchternen Zuspruch, dessen er etwa in seiner nächsten, von ihm selber influirten Umgebung sich erfreute, pomphaft der ganzen Zeitgenossenschaft in den Mund legt. Denn warum macht er nicht einen einzigen bedeutenden Mann unter diesen paene infinitis namhaft? warum stand überhaupt kein einziger für ihn auf? Das deutet eben doch auf große Einschüchterung, d. i. auf geringe Zahl der Gleichdenkenden. Richtiger giebt er selber an einer anderen Stelle [15]) die Sachlage an, wenn er schreibt: Compressus indoctorum grege conticui, veritus, ne merito haberer insanus, si sapiens inter insanos videri contenderem. Der grex indoctorum war aber dazumal bekanntlich sehr groß, und die wirklich gebildeten Geistlichen waren zu zählen, und gerade auch unter ihnen waren viele ganz von den großen hierarchischen Bestrebungen und Ideen hingenommen, und das Wachsen der Hierarchie lag ihnen mehr am Herzen, als ein dogmatischer Zank. Das schlimmste war, daß jene wenigen, die der Impanation abhold waren, unter sich selber wieder in die verschiedensten positiven Ansichten splitterten, und nur in jenem negativen Punkte übereinstimmten. So wenig-

---

13) Dieses Bischoffs fanatische Rohheit hatte vornehmlich das Bekenntniß erzwungen.

14) Pag. 27.

15) Pag. 43.

stens schildert sie Guitmund [16]. Nam Berengariani omnes quidem in hoc conveniunt, quia panis et vinum essentialiter non mutantur, sed ut extorquere a quibusdam potui, multum in hoc differunt, quod alii nihil omnino de corpore et sanguine Domini sacramentis istis inesse, sed tantummodo umbras haec et figuras esse dicunt, (ähnlich wie nachher Carlstadt) alii vero, rectis ecclesiae rationibus cedentes, dicunt ibi corpus et sanguinem Domini revera sed latenter contineri, et ut sumi possint, quodammodo (ut ita dixerim) impanari. (Aehnlich wie nachher Luther). Et hanc ipsius Berengarii subtiliorem esse sententiam ajunt. Alii vero, non quidem jam Berengariani, sed acerrime Berengario repugnantes, argumentis tamen ejus, et quibusdam verbis Domini paullisper offensi — — solebant olim putare, quod panis et vinum ex parte mutentur et ex parte remaneant. (Eine Vorstufe der Transsubstantiationslehre). Aliis vero — — videbatur, panem et vinum ex toto quidem mutari, sed, cum indigni accedunt ad communicandum, carnem Domini et sanguinem iterum in panem et vinum reverti. (So hatte einst Paschasius gelehrt).

Aus dieser Stelle entnehmen wir nun aber nicht bloß, wie schwach und uneins im äußerlichen die Opposition gegen die kirchliche Lehre geworden; sondern was noch weit wichtiger ist, auch auf die innere Entwicklung dieser Lehre selbst fällt ein neues Licht. Wir haben uns früher überzeugt, daß das Dogma in der Gestalt, worin Paschasius es hinterlassen, noch nicht Transsubstantiation sondern Impanation genannt werden konnte. Auch jetzt war es noch nicht Transsubstantiation, sondern erst auf dem Wege dahin begriffen. Die eigentliche Transsubstantiationslehre ist die Lehre, daß vom Augenblicke der Wandlung an die Substanz von Brod und Wein zu existiren aufhört, und nur die Accidenzen zurückbleiben, während an die Stelle der Substanz die Substanz des Leibes und Blutes Christi tritt. Soweit war beim Beginn des berengari-

16) De corp. et sang. Christi lib. I (Bib. Lugd. tom. XVIII).

schen Streites die kirchliche Lehre noch nicht entwickelt. Aber über die Unbestimmtheit und Unklarheit der paschasischen Impanationslehre war man doch hinausgegangen. Man konnte doch in die Länge die Frage nicht vermeiden, wie der augenfällige Anschein, den Hostie und Kelch auch nach der Consecration noch beibehielten, sich zu der geglaubten Localgegenwart des Leibes und Blutes Christi verhielte. Daran schloß sich die Frage, ob nur Christi Leib und Blut, oder ob daneben auch Brod und Wein noch empfangen würden. So bildeten sich in grübelnden Naturen, die mit gedankenlosem Hinstarren sich nicht zufrieden geben konnten, und in denen Berengar immerhin einen Anklang fand, jene verschiedenen, der Kirchenlehre näher und ferner stehenden Ansichten von einer partiellen Wandlung, oder einer Inclusion (welche Guitmund Impanation par excellence nennt) aus. Die Kirche hatte bisher bloß an der Gewißheit, daß eine Wandlung in Christi Leib und Blut stattfinde, festgehalten, ohne das Wie zu erörtern. Noch meinte ein Eusebius Bruno [17]), man könnte die Frage nach dem Wie ganz abweisen. Allein das war nicht mehr möglich. Gerade darin hat Berengar's Auftreten eine Bedeutung für die dogmenhistorische Entwicklung der Abendmahlslehre erhalten, daß die Kirche hiedurch zu einem Eingehen in nähere Bestimmungen angeregt und genöthigt ward. Und gerade darin, daß sie jene Frage nach dem Wie nicht abwieß, sondern auf dieselbe einging, hat die abendländische Kirche eine Lebendigkeit und Produktionskraft bewiesen, deren, wie wir sahen, die orientalische völlig und bis auf den heutigen Tag ermangelt hat.

Worin bestand nun Berengar's Lehre? Welche Ansicht setzte er der kirchlichen entgegen? Es ist dies insofern

---

17) Eusebius Bruno, Andegavensis episcopus, ad Berengarium (in Claude Ménard's: August. adv. Julian. libb. II, Paris 1616, pag. 499 sqq.) Panem post consecrantis in haec verba sacerdotis sacrationem verum corpus Christi, et vinum eodem modo verum sanguinem esse credimus et confitemur. Quod si quis hoc qualiter fieri possit inquirat, non ei secundum naturae ordinem, sed secundum Dei omnipotentiam respondemus.

schwer zu sagen, weil er sich selber nicht treu blieb, und seinen Gegnern oftmals Sätze zugab, die doch der Consequenz seines eigenen Systemes zuwiderliefen. Glücklicherweise kömmt auch nicht so gar viel darauf an; genug, wenn wir sehen, von welchen Seiten her die Produktionsthätigkeit der Kirche überhaupt durch ihn sollicitirt wurde.

Nach Guitmund's oben angeführter Stelle beriefen sich vor allem die Vertreter der Inclusionslehre auf Berengar's Autorität, dessen „subtiliorem sententiam" sie erfaßt und aufgegriffen hätten. Den Anlaß hiezu gab wohl das Bekenntniß, welches er im Jahre 1078 edirt hatte [18]), und worin er sagt: Panis salva sua substantia est corpus Christi, id est non amittens, quod erat, sed assumens, quod non erat. Allein es fragt sich eben, ob der ängstliche Mann nicht doch unter dem Ausdrucke assumens eine anderweitige Ansicht verbarg. Er konnte mit diesen Worten zu sagen scheinen wollen: das Brod nehme local die Substanz des Leibes Christi an sich; er selbst konnte dann aber immerhin im geheimen die Worte in dem anderen Sinne nehmen, daß das Brod nur eine neue Kraft und Dignität annehme. In diesem letzteren Sinne redet er wenigstens in seinem Mscrpt. de sacra coena, pag. 65: Panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturae proprietatem. Der positive Gegensatz: assumit dignitatem, assumit efficaciam, non assumit novam substantiam, ist leicht zu ergänzen. Noch bezeichnender ist aber eine Stelle aus der früheren Periode seines Lebens, wo er weit unumwundener und furchtloser zu reden wagt. Im Briefe an Adelmann nämlich [19]) setzt er auseinander, daß zwar nicht die res sacramenti, wohl aber die sacramenta [20]) Figuren

---

18) Bei Nat. Alex. pag. 234.

19) Bereng. ep. ad Adelm. fragm. 1.

20) Denn auch er folgte dem augustinischen Sprachgebrauch. Vgl. seine erste Schrift gegen Lanfrank, wo er sagt: Sacrificium ecclesiae (hiemit

und Pfänder seyen, und fährt fort: Constat nihilominus, verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini, verum in ea Christi corpus ab his dumtaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum — — — inattritumque spiritualiter manducari. Und weiter unten [21]) lesen wir: Panem et vinum non sensualiter, sed intellectualiter, non per absumtionem (nämlich panis) sed per assumtionem, non in portiunculam carnis, sed in totum converti Christi corpus et sanguinem. Eine Vergleichung dieser Stellen liefert den besten Commentar zu jenem späteren Bekenntniß von 1078. Die assumtio bildet ihm den Gegensatz gegen die absumtio; das vor allen will er betonen, daß das Brod Brod bleibe; allerdings finde eine assumtio statt, d. i. es komme der Leib Christi zum Brode hinzu, aber (wie aus fragm. 1 erhellt) nicht local, sondern so, daß das Brod ein Unterpfand eines gleichzeitigen geistlichen, innerlichen Empfanges des Leibes Christi sey.

Die positive Ansicht Berengar's ist keine andere, als die alte augustinisch-ratramnische; aber klarer, als Ratramnus, hat Berengar die Unterscheidung von Brod und Leib Christi, Zeichen und Sache, betont. Was Ratramnus hätte thun sollen, hat er gethan; er hat gezeigt, daß es sich nicht darum handle, ob die res sacramenti der wirkliche Leib Christi sey oder ein fingirter, sondern darum vielmehr, ob das sacramentum (im Sinne von Brod und Wein) die res selber sey oder deren Unterpfand. Hätte Ratramnus so deutlich geredet, wer weiß, er hätte vielleicht bei einer gewaltigen Majorität Eingang gefunden. Jetzt war es zu spät. Berengar unterlag; er hat nur die Thätigkeit seiner Gegner gespornt und geweckt.

---

bezeichnet er das Ganze der Abendmahlshandlung) duobus constat, duobus conficitur, visibili et invisibili, sacramento et re sacramenti.

21) Fragm. 3.

Von der positiven augustinischen Ansicht ging er aus; er ist nachher nie mehr recht eigentlich dazugekommen, diese Ansicht entschieden zu entwickeln; die Furcht gewann ihm zuviel Zugeständnisse, zuviel zweideutige Ausdrücke ab. Aber auf Einen Punkt in der Negative und Opposition der Kirchenlehre sehen wir ihn doch immer wieder zurückkommen, einen Punkt, der sichtlich seinem Gewissen von größter Bedeutung war. Es ist der plumbe Kapernaitismus, den er schlechterdings nicht dulden mag, den er bei allen Concessionen doch immer (den einzigen singulären Fall 1059 ausgenommen, wo er aber hernach sogleich offen widerrief) auszuschließen sucht. Es ist die Opposition gegen die Superstition als solche, die ihn auszeichnet. Hier war nun die Kirche und ihr hierarchisches Prinzip direkt angegriffen. War nur einmal der einzige Satz, daß das Brod Brod bleibe, mit Bewußtseyn zur erlaubten Lehre geworden, so war der consequente Entwicklungsgang der Abendmahlslehre, und der der Kirche selber, mit einem abgeschnitten.

Die Kirche mußte jetzt zu irgend einer dogmengestaltenden, bestimmenden Thätigkeit sich herauslassen. Die kitzliche Frage war einmal rege gemacht, wie der sichtbare Anschein sich zu dem geglaubten Wunder verhalte. Brod und Leib Christi lagen nicht mehr in unmittelbarer Identification in einander; das Wort, das beide einander entgegensetzte, war gesprochen; entweder mußte nun die Identification auf immer fallen, oder sie mußte zur bewußten erhoben werden.

Das erstere geschah, im Falle die augustinisch-berengarische Ansicht — im wesentlichen die nachherige Calvins — den Sieg davontrug. Dazu war gar wenig Aussicht vorhanden [22]. Es war also keine Frage, welchen Weg die Kirche einschlagen würde. Man hätte denken mögen, die Kirche hätte sich mit jener vermittelnden Ansicht, welche Guitmund jenen Berengarianern zuschreibt, zufrieden geben können. Im Brode sey auf eine übernatürliche, mystische Weise der Leib Christi zugegen. Merkwürdig ist immerhin, daß

---

22) Warum? Hierüber vgl. den folgenden §.

schon damals die Wahl zwischen der Transsubstantiationslehre und der nachmaligen Vorstellung Luther's auftrat. Aber schon bei Erwähnung des Vorschlages von Eusebius Bruno überzeugten wir uns, daß diese Halbheit, dieses Justemilieu zwischen augustinianischer und römischer Lehre, dies Janusgesicht, diese Fixirung der Unbestimmtheit, welche in der bisherigen Impanationslehre lag, eine Unmöglichkeit war. Die hierarchisch-superstitiöse Fassung ging ihren consequenten Gang vorwärts. Niemand ahnte dies früher, als eben Berengarius selbst; hat er doch der Kirche, seinem Gegner, gleichsam selber ihren Weg vorgezeichnet, wenn er der assumtio die absumtio entgegenstellte.

Wie viel liegt doch in Einem Wort! Mit dem Worte absumtio war die ganze Vorstellung, welche sich sofort als Transsubstantiationslehre entwickelte, in ihrem feinsten Lebensnerv, in ihrem alles involvirenden Keime, bereits gegeben. Ob das Brod Brod bleibe, darauf kam schlechterdings alles an; gab man dies zu, so war die bisher im Helldunkel gehaltene Identification von Zeichen und Sache rettungslos verloren; diese Identification zu retten, mußte man das bisher dunkel angedeutete Wunder einer Verwandlung in's volle Licht setzen, und die Vorstellung einer Verwandlung zum verstandesmäßigen Begriff erheben.

Die Thatsache, daß die Hostie nach der Consecration noch ebenso aussehe, schmecke, rieche und anzufühlen sey, wie zuvor, ließ sich freilich nicht hinwegbringen; denn jene schon von Paschasius erwähnten Wunder des Blutens der Hostien ließen sich doch nicht täglich zu Wege bringen, mußten auch, um nicht trivial zu werden, für besondre, feierliche Fälle aufgespart werden. Aber jene Thatsache der sinnlichen Wahrnehmung wurde nun eben zum Schein und zum Unwesentlichen herabgesetzt. Es geschah dies durch eine logische Procedur, zu welchem die damals geltenden Denkkategorieen ein williges Rüstzeug darboten.

Der Künstler, dem die Kirche des Mittelalters diese Procedur verdankt, war eben jener schon öfter genannte Gegner Berengar's, Lanfrank, der wahre Vater der Scholastik. Denn an dem Abendmahlsdogma hat sich das scholastische Denken in Wahrheit seine Spo-

ren verdient. Man kann sagen, aus diesem Einen Dogma sey als rückschlagende Consequenz das ganze Gebäude der mittelalterlichen Theologie erwachsen. Von diesem Punkte an hörte die organische Entwicklung lebendiger Erkenntniß auf, fing die discursive Disposition eines auf Autorität hin übernommenen Stoffes mittels beigezogener äußerlicher Denkkategorieen an. Hier zuerst war nicht mehr die Wahrheit, sondern die Kirchenlehre der Zweck der Theologie geworden.

Verfolgen wir nun zum Schlusse die Art, wie Lanfrank die Impanation zur Transsubstantiation umbildete.

Wie Alles in der Scholastik, so ist auch dies klar und wasserhelle, und bringt sein eignes Schema und Fachwerk mit sich, so daß alle Exegese überflüssig wird. Lanfrank sagt[23]: Credimus terrenas substantias, quae in mensa Dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti, in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent; ipso tamen Dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris, immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso, ut vere dici possit, et ipsum corpus, quod de virgine sumtum est, nos sumere, et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque naturam, non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem caeteraque superius comprehensa.

Ueberblickt man diese Stelle in ihrem ganzen Verlauf, so sieht man: nicht einseitig auf Seiten des Brodes geschieht das Wunder, sondern auch auf Seiten des in den Himmel erhöhten Leibes Christi. Das Brod muß seine species und qualitates, der Leib Christi seine essentia und natura hergeben. Der andre Theil des Brodes, nämlich dessen essentia, ver-

---

23) C. Bereng. cap. 18.

schwindet; der andere Theil des Leibes Christi, nämlich dessen species und qualitates, findet bloß bei dem im Himmel befindlichen, nicht bei dem durch die Wandlung hervorgebrachten Leibe Christi Statt. Nämlich Lanfrank denkt sich die Sache nicht so, als ob die essentia des Leibes Christi vom Himmel niederstiege [24]. Sondern die Essenz des Brodes wird verwandelt in die des Leibes Christi, während die Species des Brodes bleiben. Von Seiten Christi besteht das Wunder nicht darin, daß er einen Theil seiner Essenz vom Himmel herabschickt, sondern darin, daß er obgleich nach Essenz und Qualität im Himmel, doch die Identität der verwandelten Brodsubstanz mit seiner Substanz zuläßt und gleichsam bejaht.

Ob man sich darunter etwas denken könne? Das Verhalten des erhöhten Leibes Christi bei der ganzen Sache ist offenbar der mißlichste Punkt, und ihn griff auch Berengar zuerst an. Allein die Zeitgenossen ließen diese Seite einstweilen auf sich beruhen, und zehrten zuerst an der anderen Seite. Daß vom Brode die bloße Qualität bleibe, die Substanz aber eine andre werde, genügte dem damaligen Denken, welches die Substanz von der Summe der Attribute zu trennen, noch die unerhörte Geschicklichkeit besaß, vollständig. Der wunderliche Sinn des neuerdings wieder so hochgepriesenen Mittelalters ließ sich genügen, daß das, was im Tempel vor seinen Augen geschah, das Wandlungswunder, definirt war; wie es Christo im Himmel dabei ergehe, darüber war man ruhig. Die Transsubstantiationslehre war vollendet.

---

24) Noch viel weniger denkt er an eine Ubiquität. Etwas der Art giebt ihm Berengar Schuld (Mscr. pag. 114) und sucht ihn durch beide Consequenzen ad absurdum zu führen. Damals galt nämlich die Vorstellung „ubicunque coelo devocatam, ante tempora restitutionis omnium, Christi carnem adesse" noch als eine Irrlehre „contra scripturas authenticas omnes und contra rationem fidei."

§. 26.

Der Papismus und die Messe.

„Wie es Christo im Himmel dabei ergehe, darüber war man ruhig.“ So schlossen wir so eben unsere vorige Betrachtung, und zum Beginn dieser neuen verlohnt es sich wohl der Frage, warum man denn hierüber so ruhig gewesen sey, und warum man nicht weiter geforscht habe, wie doch, wenn Christi Leib im Himmel bleibe, die auf Erden befindliche Hostie gleichwohl ihrer Substanz nach der Leib Christi seyn könne. Berengar, indem er seinem Gegner die Consequenz der Ubiquität aufbürdete, oder genauer gesagt, indem er die Consequenz zog, daß nach Lanfrank's Meinung Christi Leib an vielen Orten der Erde zugleich seyn, an viele Orte zugleich niedersteigen müsse [1]), gab seinem Gegner hiemit selbst eine Idee an die Hand, mittels derer derselbe seine Theorie begreiflicher machen konnte; aber wir sehen nicht, daß Lanfrank darauf einging. Die Reflexion der ganzen Zeit war nicht auf die Person Christi gerichtet.

Die Antwort auf die Frage, wie dies kam, ist lang und umständlich. Wir müssen dem religiösen Bewußtseyn des Mittelalters

---

1) Von einer eigentlichen Ubiquität ist noch keine Rede; das ubicunque hat dem Contexte nach nur die laxe Bedeutung von allenthalben, nicht die von überall. Die schon im vorigen § Anm. 23 erwähnte Stelle lautet vollständig so: Videri in altari oculis corporis post consecrationem panis subjectum sensuale et vini, non videri autem, quae in coelo reposita sunt, corpus et sanguinem Christi. Quia, si ante tempora restitutionis omnium Christi carnem, non dicam oculis corporis videri, sed in terris alicubi adesse constituis, contra .... scripturas authenticas omnes facis. Constituis autem non alicubi, sed ubicunque (nicht bloß an irgend einem Ort außer dem Himmel, sondern allenthalben, an vielen Orten; ubicunque ist Gegensatz gegen die Einheit) coelo devocatam (nicht von einem Ueberall-sein, sondern von einem Allenthalben-herabkommen ist die Rede) ante tempora restitutionis omnium Christi carnem adesse etc.

bis in die Tiefe nachgehen, und seinen untersten Wurzeln nachspüren. Es ist jetzt die Zeit gekommen, für einen Augenblick von dem speciellen Abendmahlsdogma abzusehen, und den Zusammenhang der gesammten Lehre von der Messe mit dem gesammten papistischen Lehr- und Lebenssystem zu ermitteln. Die Frage, warum der Heiland im Himmel den Blicken und Gedanken der damaligen Zeit entrückt war, löst sich nur, wenn wir das Wesen des Papismus in seinem Gesammtorganismus verstehen lernen, und hiemit löst sich uns dann sogleich von selbst auch das schon öfter berührte Problem des Zusammenhanges der Transsubstantiation mit dem Meßopfer und beider mit der Hierarchie.

Wenn wir nach dem Wesen des Papismus fragen, so bemerken wir im Voraus, daß uns der Papismus keineswegs für gleichbedeutend gilt mit dem Katholicismus; wir halten ihn vielmehr für die Negation des letzteren. Eine apokalyptische Vision stellt uns den Zustand einer Gemeinde dar, in welcher ein Jesabelsregiment, ein Widergöttliches, Heidnisches, mitten im Volke Gottes, zur Macht gekommen ist und die Gemeinde tyrannisirt. Wie sich Thyatira zu Jesabel verhält, so die christkatholische Kirche zum Papismus. Der Papismus ist ihrer Herr geworden, hat ihr die Flügel freier katholischer Entfaltung beschnitten, mit blutiger Gewalt, mit Schwert und Scheiterhaufen die Propheten der Wahrheit in ihr getödtet, und an die Stelle des Reichthums katholischer Entfaltung das Monopol seines entleerenden Willens — ein Zerrbild von Katholicismus, und in Wahrheit dessen Gegentheil — gesetzt. In diesem Prozesse hat die Kirche sich veräußerlicht und ihre Schätze veräußert, und ist zum Gegentheil ihrer selbst geworden, bis die Reformation der occidentalischen Christenheit das Evangelium und mit ihm die wahre Katholizität zurückgab.

Denn worin besteht der Gegensatz zwischen der evangelischen Katholizität und jenem Papalsystem, wogegen die Reformatoren kämpften? Man hat diesen Gegensatz am allerhäufigsten in der Stellung zu finden geglaubt, welche Glauben und Werke einnehmen. So lange man aber (wie seit dem Regensburger Interim fast zur Gewohnheit geworden) diesen Gegensatz zwischen Glauben und Werken bloß auf

das vereinzelte Dogma von der Rechtfertigung bezieht, so lange lassen sich nicht nur bei weitem nicht alle Lebenserscheinungen beider Kirchen erklären, sondern sogar in jenem Dogma selber will, wie schon Nitzsch in der Controverse gegen Möhler gezeigt hat, der Gegensatz kein klarer werden. Auch der Protestant muß zugeben, daß nur derjenige Glaube, welcher in sich selber schon die lebendige Wurzel aller Heiligung und somit aller guten Werke — die Liebe — trägt, uns vor Gott rechtfertige. So hängt also freilich die Seligkeit nicht von einzelnen Werken ab, welche als fertige, vollkommene, verdienstliche vom Glauben isolirt und vereinzelt werden, aber doch ebensowenig von einem Glauben, welcher von der Lebensäußerung in guten Werken isolirt würde. Hier kann also die Schärfe des Gegensatzes nicht liegen. Das ganze Verhältniß beider Glaubenssysteme wird mehr in seiner Totalität begriffen werden müssen. Die Frage wird nicht die seyn, ob der Glauben allein oder die Werke allein uns rechtfertigen, sondern vielmehr die, ob unsre Hoffnung sich auf das, was Christus ohne unser Dabeigewesenseyn gethan hat, gründe, oder auf das, was wir ohne das Dabeiseyn Christi thun. Es wird also alles darauf ankommen, ob wir unser Heil davon abhängen lassen, daß wir mit Christo, der uns versühnt hat (vgl. oben S. 216, Satz 11) durch die Wiedergeburt in eine centrale, organische Lebenseinheit getreten sind und darin stehen (vgl. ebendaselbst Satz 12), oder davon, daß wir, von Christo abgesehen mit der äußerlichen Erfüllung vereinzelter Forderungen, die uns gestellt werden, uns zufrieden geben. Das erstere ist ein evangelischer, das zweite ein gesetzlicher Weg. Darin nun liegt der wahre Unterschied zwischen evangelischer Frömmigkeit und Papismus, daß der evangelische Christ seine Hoffnung gründet auf sein innerliches, organisches Lebensverhältniß zu Christo, der Papist aber auf seinen Gehorsam gegen die Forderungen der Kirche.

In diesem allgemeineren, tieferen Sinne ist es richtig, daß der Gegensatz auf die Stellung des Glaubens zu den Werken hinauslaufe. Unter Glauben ist hier die innere Gesinnung in ihrer organischen Einheit, unter Werken sind die äußerlichen Akte in ihrer

Vereinzelung zu verstehen. In der römischen Kirche trat an die Stelle der einheitlichen, Gemüth und Ueberzeugung umfassenden, im Leben sich organisch entfaltenden Gesinnung der Gebrauch; „man wallfahrtete, bezahlte den Ablaß, hörte die Messen an, rief zu „den Heiligen, betete sinnlos Gebete in einer unverständlichen „Sprache" [2]), ging an der Ostervigilie von Kirche zu Kirche, um mit Ampeln geputzte Puppendarstellungen zu beschauen, man zählte auf das Crucifix die bestimmte Zahl von Küssen u. dgl. mehr — „weil es so Brauch war — aber ohne Glauben". Wenn so eine Feierlichkeit abgemacht war, so war man wieder quitt, und hatte seine Schuldigkeit entrichtet. Nirgends spricht sich dies deutlicher aus, als in dem größten poetischen Produkte des Mittelalters, dem Niebelungenliede, wo so oft die naive Wendung wiederkehrt: „Da man nu gote gedienet." Der Gottes-Dienst wird da ganz in knechtischem Sinn als eine Vasallenleistung abgemacht; mit dem Leben steht er in keiner Verbindung; im Münster dient man Gott, und vor den Thoren desselben beginnen die heidnischen Leidenschaften des natürlichen Menschen ihr Spiel. Ja Prunhilde kann das Ende des lästigen Gottesdienstes nicht abwarten, um mit Chriemhilt zu zanken [3]). Mit solchem Sinne brachte auch der pharisäische Jude, unfähig im alten Testamente das neue vorauszufinden, seine Opfer und verzehntete Till und Kümmel, um hernach der Wittwen Häuser zu fressen.

Mit gesetzlicher Forderung in der einen Hand trat die Kirche d. i. die Priesterschaft, die ja ausdrücklich den Hohepriestern, Priestern und Leviten parallelisirt wurde, dem Laien entgegen, als der Bedingung, unter welcher sie die Heilsgüter, die sie in der andern verschlossen hielt, ihm zumessen wollte. Man irrt, wenn man das

---

2) Schenkel, die confession. Zerwürfnisse in Schafhausen. S. 2.

3) In der Aventiure wie die chuniginne mit einander zerwurfen (in der Schönhuth'schen Ausgabe, die mir gerade zur Hand ist, S. 244)

Swaz man gote gediente.
oder jemen da gesanch.
des dvhte Prvnhilde.
div wile gar ze lanch.

Wesen des Papismus als Pelagianismus bestimmt; mit dem Pelagianismus hat es in seinen Folgen und Aeußerungen vieles gemein; aber zunächst erwächst es nicht, wie jener, aus einer falschen Ansicht über das Verhältniß der Willensfreiheit zur Gnade. Eher die griechische Kirche ist wesentlich pelagianisch [4]); die occidentalische Kirche des Mittelalters irrte in der Auffassung der Gnade selber. Ihr Wesen war nicht Pelagianismus, es war viel schlimmer, viel gründlicher verderbt; es war Judaismus. Nicht aus Ueberschätzung der Kräfte des natürlichen Menschen im Gegensatz zum Gnadenbedürfniß, sondern aus einer völligen Verkehrung der Versöhnungslehre ging ihre Forderung „guter Werke" hervor; um Allmosen, Ablaß, Stiftungen und Wallfahrten mußte man ihr den Gnadenschatz der überschüssigen Verdienste der Heiligen, den sie verschlossen hielt, abkaufen. Eine tiefere philosophische Betrachtung der Weltgeschichte wird zwar in diesem Entwicklungsgange nicht bloß menschliche Bosheit, sondern in der menschlichen Verderbtheit zugleich den leitenden Finger der göttlichen Fürsehung [5]) wahrnehmen, welche die rohen germanischen Nationen durch diese alttestamentliche Gesetzeszucht für das Evangelium der Reformation erziehen wollte; darum bleibt es aber doch um nichts minder wahr, daß dies System eine Verkehrung des neuen Testamentes in's alte, des Christenthums in den Judaismus war. —

Doch mit dem Worte Judaismus ist noch nicht das ganze Wesen des Pabstthums, sondern nur die eine Seite desselben erschöpft. Seiner anderen Seite nach stellt sich dasselbe ebenso entschieden als Paganismus dar. Das Pabstthum ist gegen das germanische Heidenthum bekanntlich sehr schonend aufgetreten; das waren seine rechten Apostel nicht, die wie Karl der Große mit Feuer und Schwert das Christenthum den Heiden aufdrangen. Solche Eroberungen wären doch wieder verloren gegangen, wenn nicht die klügeren geistlichen Abgesandten, die über die Alpen und den Kanal, nicht über

---

4) Vgl. oben S. 346 f.

5) Vgl. 1 Mos. 45, 8; 50, 20.

den Rhein kamen, den sinnlichen Frömmigkeitsinstinkt der Heiden durch sinnliche, sichtbare Heiligthümer zu locken und zu fesseln gewußt hätten. Man ließ den Heiden ihre Götter und ihre Feste; man taufte sie nur um dem Namen nach, wie die Heiden selber. An die Stelle der Göttin des Frühlings trat die Heilige des Frühlings; der Tag der Freia ward der Walpurgis geweiht; das Julfest verwandelte sich in's Weihnachtsfest; das Ostara-Fest in das christliche Paschafest, das nun selbst von jenem den Namen borgte; kaum die Namen also änderten sich, die religiöse Anschauung blieb vollends die alte. Wohl hat die Scholastik in ihren todten Pergamenten diesen Heiligendienst in Einklang zu bringen gesucht mit der christlichen Weltanschauung; aber dem Leben blieben ihre Distinktionen fremd; der unbelehrte Laie fiel vor Reliquien und Bildern nicht anders nieder, als zuvor vor seinen Irmensäulen; für das Bedürfniß hatte er seinen eigenen Nothhelfer, wie er zuvor für Krieg und Frieden, Leben und Tod seine eigenen Götter gehabt hatte. Und war nicht jene Himmelskönigin, in deren poetischer Anschauung die Sänger der Minne schwelgten, war sie nicht ein zwar edles aber immerhin profanes Ideal der weiblichen Reize, eine Göttin der Liebe? Auch hier mag eine philosophische Betrachtung der Völkerentwicklungen entschuldigend eintreten; aber hinwegleugnen läßt es sich nicht, das Faktum der Verzerrung des Christenthums in heidnisches Wesen.

Beide Seiten, eine judaistische und eine paganistische, zeigen sich ausgeprägt in der Kirche des Mittelalters. Mit dieser Duplizität ist ihr Wesen aber noch nicht erklärt. Es fragt sich, wo denn eigentlich der Einheitspunkt beider Seiten liege, wo die Wurzel, aus der die zwei so eng verschlungenen Aeste entsproßten. Ja es fragt sich weiter noch, wie diese doppelseitige Negation des Wesentlich-Christlichen sich vertrage mit jenem immer noch vorhandenen, und keineswegs zu verkennenden Reste des Christenthums, der sich fort und fort dabei erhielt. Denn so judaistisch und so paganistisch auch immer das Christenthum des Mittelalters tingirt war, so war es doch nicht Judenthum und nicht Heidenthum, sondern judaisirtes und paganisirtes Christenthum. Das Christenthum ging in der mittelalterlichen Kirche nicht verloren; es ward nicht vernichtet; es ward

nur negirt; aber eben in dieser Negation behauptete es sich; der Papismus spannte sich zum decidirten Gegensatze gegen das christliche Prinzip; aber in dieser Spannung konnte er nicht von ihm loskommen; wollte er es ohne weitres aus sich herauswerfen, so verlor er das, was ihn stark machte; stets neu, stets feiner und künstlicher mußte er sich mit ihm auseinandersetzen; für den Einzelnen wohl war das Christenthum — wenigstens für manchen, für Viele, für Tausende — vernichtet und ungenießbar gemacht, und sie lebten und starben dahin in heidnischem Wesen, in jüdischer Knechtschaft; aber für die gesammte Menschheit, für die kommenden Geschlechter, war das Christenthum nur verdeckt und in jene zwei Gegensätze gehüllt, und in dieser Umhüllung aufbewahrt.

Wo liegt nun die Einheit jener zwei Gegensätze? Wo ihr gemeinsames Verhältniß zum christlichen, unverlierbaren Kern?

Hier ist ein Blick in das Wesen der Kirche überhaupt [6]) unerläßlich. Wenn es wahr ist, daß das Christenthum der lebendige Glaube an die historische Thatsache der von Jesu Christo in bestimmter Zeit vollbrachten Versühnung ist, so folgt hieraus von selbst, daß dieser Glaube, diese Wiedergeburt des Menschen, schlechterdings weder auf bloß äußerlichem, noch auf bloß innerlichem Wege, weder durch bloße historische Belehrung von der Geschichte Jesu ohne inneres Wirken und Ergriffenwerden des göttlichen Geistes im Herzen, noch durch bloße mystische Geisteserleuchtung ohne Bezug auf jenes geschichtliche Faktum, zu Stande kommen kann. Es wird vielmehr eine doppelte Vermittlung zwischen dem einzelnen zu Erlösenden und der Person seines Erlösers vonnöthen seyn, eine historische, wonach er auf historischem Wege durch geschichtliche Benachrichtigung das Leben, Leiden und Auferstehn dessen, der als wahrer Mensch auf Erden wandelte, erfährt, und eine innerliche, wonach er durch den Geist Christi mit ihm, der als Gottes Sohn den Geist sendet,

6) Ich wiederhole hier im wesentlichen, was ich schon anderwärts (Versuch einer Liturgik, §. 2—6; das Lutherthum in Bayern, S. 38 f.) zu entwickeln Gelegenheit hatte.

in Geistes- und Lebensgemeinschaft tritt, und ein Glied an seinem Leibe wird. Dies letztere geschieht eben durch den Geist selber, welchen Gott allen denen giebt, die ihn darum bitten, und durch die Wirkungen dieses Geistes, die Buße und den Glauben, der Christum unmittelbar erfaßt und an und in sich schließt und von ihm durch keinerlei Schranke sich trennen läßt. Jenes aber geschieht durch das Wort von Christo, welches die Männer Gottes, die Zeugen seiner Herrlichkeit, als historische Kunde niedergeschrieben haben, und durch die Kirche, welche dieses Wort von Generation zu Generation forterbt und predigt und erklärt. Hienach ist die unsichtbare, unmittelbare Geistesgemeinschaft mit Christo die wirkende Ursache des Heiles; die sichtbare Gemeinschaft der Bekenner Christi, die Kirche, aber ist die Bedingung, ohne welche jene Ursache nicht eintreten kann. Und es ist ebenso verkehrt, mit den mittelalterlichen Mystikern das geschriebene Wort und mit den Separatisten die kirchliche Gemeinschaft für entbehrlich zu halten, als es verkehrt wäre, sich auf den Besitz des geschriebenen Wortes und die kirchliche Gemeinschaft allein zu verlassen, und den Geist des Herrn und den persönlichen Herzensglauben als unnöthig hintanzusetzen. Vielmehr ist beides wahr, daß der Glauben aus der Kirche kömmt — sofern diese die Bedingung desselben, die historische Botschaft des Heiles, spendet — und daß der Glauben nicht aus der Kirche kömmt — sofern diese ihn nicht zu wirken vermag — sondern vielmehr die Kirche aus dem Glauben — indem eine treue, ungefälschte Darreichung des Wortes von Christo nur von Seiten solcher zu erwarten ist, welche in mehr als äußerlicher Beziehung zu ihrem Erlöser stehen. Wo letzteres allein urgirt, und das erstere übersehen wird, da entsteht nothwendig Separatismus. Dem Separatisten ist die Kirche nur das jeweilige Resultat eines bei so und so vielen Personen jedesmal vorhandenen subjektiven Glaubens; ist dieser Glauben erloschen, so ist es auch mit dieser Kirche vorüber; und flugs thun sich von neuem Gläubige zusammen, um eine neue Kirche, d. i. eine neue Sekte, zu stiften. Die Aufgabe der Einen, alle Zeiten und Jahrhunderte umfassenden christlichen Kirche wird ignorirt; ignorirt wird der Dank, den der Separatist einer von ihm als un-

heilig verachteten Gemeinschaft schuldet, auf deren Schultern er doch mit sammt seinem Glauben steht, und ohne deren Vermittlung ihm die Botschaft von Christo nie wäre zu Theil geworden. — Zu dieser Verirrung war in der ersten Periode der christlichen Kirche wenig Anlaß vorhanden, und wo sie dennoch in donatistischem Dünkel auftrat, keine Gefahr eines Sieges. Aeußerer Druck sowie innere Pietät gegen die Form einer heiligen, menschlichen Gemeinschaft, von welcher vorausgesetzt ward, daß in ihr das Wesen, die Geistesgemeinschaft mit Christo, nicht fehle und nicht fehlen werde, trieben vielmehr dazu, die Katholizität der Kirche zu urgiren und jede separatistische Regung zu verdammen. Aber eben weil man das Vorhandenseyn des Wesens in der Form und des Kernes in der Schale so ohne weiteres voraussetzte, fing man an, nur für die Form zu sorgen, und vor allem die Forderung der sichtbaren Gemeinschaft zu spannen; daß aus dieser Form irgend einmal das Wesen schwinden könnte, daran dachte man nicht.

Und doch war eben mit dieser Ueberschätzung der Form schon der Anfang hiezu gemacht. Wiederum wirkten die äußeren Umstände befördernd ein auf diese Verirrung. Mit dem Glück und Glanz, dessen seit Constantin die Christenheit sich erfreute, hielt eine ungöttliche, weltliche Gesinnung ihren Einzug in der christlichen Kirche. Der Orient zeigte sich auch hierin als der schwächere Theil, wie wir das Dogma in ihm erstarren sehen, so sehen wir das Leben, namentlich der Geistlichkeit verfaulen. In Schwelgerei, Pomp, Neid, Zänkerei, Charakterlosigkeit und allen Leidenschaften rieben sich die Kräfte des byzantinischen Clerus auf. Im Occident dagegen haben wir es nicht mit schwächlicher, sondern mit einer überaus kräftigen Weltlichkeit zu thun. Von Anbeginn begegnet uns bei den römischen Bischöffen die Lust, den Glanz ihres Stuhles anfangs durch geistliche, dann auch durch weltliche Herrschaft über den gesammten Occident zu erhöhen. Diese Weltlichkeit der Gesinnung, diese Herrschaft, fand an jener geltenden Ansicht von dem Werthe der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft die kräftigste Stütze und diese wiederum fand im Primat Roms die willkommenste Erscheinungsform ihrer selbst. Beide stützten sich gegenseitig aufeinan-

der. Der Primat Roms und jene Ueberschätzung der äußeren Kirchengemeinschaft wurden also combinirt, und das Pabstthum war da.

Im Primate Roms sollte die kirchliche Gemeinschaft und Einheit zur sichtbaren Erscheinung kommen. Jene Idee der Katholizität, wie sie im Grunde schon seit Cyprian vorbereitet worden, gab sich jetzt einen Leib. Es war doch mitten unter so vielen Stürmen der Völkerwanderung und beim Heranbranden großer arianischer Völkermassen erwünscht, einen handgreiflichen Prüfstein der Katholizität zu besitzen. Am Dogma war ein solcher wohl allenfalls gegeben; allein es drängt sich der Argwohn auf, daß die rohen Gothen und Franken in dem dogmatischen Unterschiede, wenn er ihnen je zum Bewußtseyn kam, wohl wenig mehr als einen gleichgültigen Formelkram sahen. Die Westgothen, deren ganzes Volk sich an Einem Tage mit seinem König von der Richtigkeit der nicänischen Lehrsätze überzeugte, liefern den Beweis hiefür. Der reale Unterschied zwischen dem Arianer und Katholiken lag in der politischen Stellung zu den bereits so einflußreichen Bischöffen Roms. Im Dogma konnte ja auch wirklich um so weniger der Prüfstein der Katholizität, der Centralpunkt der Einheit, gesucht werden, als im Abendlande selber mehr und mehr die Einheit des Dogmas schwand. Denn dazu war eben Rom zu klug, eine dogmatische Vereinbarung zwischen den semipelagianischen Galliern und den Augustinianern zu erzwingen. Rom bedurfte der dogmatischen Einheit nicht; es ahnte zu klar, daß eine weit äußerlichere Einheit vonnöthen sey, um rohe Horden wie mit einem Bande zu umschlingen.

In der **entente cordiale** Roms mit den übrigen apostolischen Sitzen — man verzeihe mir den modernen Ausdruck — konnte die Katholizität wieder nicht gesucht werden. Denn jenes schöne Verhältniß, was einst in den Zeiten der Drangsal die Brüder hin und her verbunden hatte in Gebet und Handreichung, und die Bischöffe und Hirten zu brüderlicher Liebe geeinigt, es hatte seit den Anfängen der irdischen Herrlichkeit aufgehört, und ein leiser aber gründlicher Riß hebt, nicht etwa mit Photius, sondern mit dem arianischen Streite schon an, den Orient mit dem Occident zu entzweien, und

zwischen Sardica und Philippopel (347), zwischen Carthago und Diospolis (412 ff.), zwischen Zeno und Felix **II.** (482), Constans **II.** und Martin **I.** (648) zieht sich die zu Cälestin's Zeiten (428) nur oberflächlich überbaute, immer gefährlicher gähnende Kluft. Da lernen wir begreifen, wie jene christliche Welt, welche auf die Einheit des Bandes äußerer Kirchengemeinschaft so laut zu pochen einmal gewohnt war, in wahre Verlegenheit gerathen mußte bei der Frage, worin denn die gepriesene Einheit eigentlich liege, und es wird uns nicht wundern, wenn der Primat Roms, auf welchen selbst die politischen Verhältnisse wie von selber hindrängten, von einer Generation mit Eifer ergriffen und ausgebildet ward, die eines solchen sichtbaren Centralpunktes gerade so dringend bedurfte.

Dann mußte aber diese Verleiblichung der kirchlichen Einheit nothwendig auch einen rückwirkenden Einfluß ausüben auf jene überschätzenden Ideen von der sichtbaren Gemeinschaft, das heißt, die Ueberschätzung der Sichtbarkeit mußte selbst wieder gesteigert werden. Diese Ueberschätzung bestand früher nicht sowohl darin, daß man die sichtbare kirchliche Gemeinschaft der Bekenner Christi untereinander positiv für mehr gehalten hätte, als sie war, nämlich für mehr als die nothwendige Bedingung aller Heilsaneignung, sondern sie bestand vielmehr in dem negativen Umstande, daß man nach der inneren, unsichtbaren Geistes- und Glaubensgemeinschaft des Einzelnen mit seinem Erlöser nicht mit eben der Sorgfalt fragte, sondern diese innere Gemeinschaft schon als vorhanden voraussetzte, sobald nur jene äußere nicht fehle. Jetzt aber, wo die äußere Gemeinschaft gar nicht mehr in dem historischen Wechselverkehr der Christen überhaupt, nicht mehr in der allgemeinen Gegenseitigkeit geistiger Einflüsse, nicht einmal mehr in der Gleichheit der geglaubten Lehre, noch in dem brüderlichen Einverständniß der Oberhirten, sondern vielmehr in dem Vorhandenseyn einer Centralregierung, eines letzten sichtbaren Oberhauptes, gesucht ward — jetzt trat auch eine positive Ueberschätzung der sichtbaren äußeren Kirchengemeinschaft ein. Nämlich um willen Christi, und als nothwendige Bedingung um den innern Glauben möglich zu machen, und als unentbehrliches Mittel die Heilsbotschaft historisch zu vermitteln, konnte die kirchliche

Einheit, wie sie jetzt — als Einheit des Regiments — sich darstellte, nicht urgirt werden. (Natürlich zu allen jenen Dingen war ja eben Einheit des Regiments nicht nöthig, sondern nur Einheit der brüderlichen Anerkenntniß und des geistigen Wechselverkehrs). Da nun jene im römischen Primat verleiblichte Einheit nicht als Bedingung der Heilsaneignung nöthig war, und da man gleichwohl sie doch für nöthig erklärte, indem man ja den Werth der „Katholizität" auf sie übertrug, so ergab sich, daß man sie nun als unmittelbare Ursache des Heils prieß und erhob.

Rom selbst war es, das mehr und mehr diese Stellung sich beimaß. Die Kirche war nicht mehr zufrieden, die Gnadenmittel zu spenden, und es dann dem Einzelnen zu überlassen, ob er in Kraft des Geistes Gottes diese Mittel gebrauchen und zu Christo in ein unmittelbares Verhältniß treten, und von Gott Gnade erlangen würde. Sondern die Kirche wollte die Gnade selbst dispensiren und den Einzelnen zumessen. An die Stelle der Erleuchtung durch den Geist trat die authentische Interpretation durch Pabst und Concilien, an die Stelle des Bibellesens, wodurch der Einzelne unmittelbar zu Jesu Christo treten konnte, traten theatralische Aufführungen aus Jesu Leben nebst schmal zugemessenen Bibellektionen; nicht durch Herzensglauben ward man gewiß, begnadigt zu seyn, sondern durch priesterliche Absolution; kurz alle jene Vorgänge, welche im innern Heiligthum der Seele zwischen dem Erlöseten und seinem Heiland stattfinden, wurden in das Fachwerk einer äußerlichen kirchlichen Disciplin hineinrangirt. Mit einem Worte: indem die Kirche Ursache des Heils seyn wollte, hörte sie auf, die reale Menge der heilsbedürftigen Sünder zu seyn, die, einer den andern, zu Christo hinführt, und, jeder für sich, an Christum glaubt; die eine Seite, daß die Kirche aus dem Glauben kömmt, fiel gänzlich hinweg; es galt nur noch die andre, daß der Glauben aus der Kirche kömmt. Die Kirche war als Spenderin und Ursache aller Heilsgnaden eine nur ideale Macht; sie war mit der Menge der Christen nicht mehr identisch; sie stand über ihnen; d. h. sie ward zur Priesterschaft, oder was dasselbe ist: die Priesterschaft war die Kirche. Diese Kirche stand zwischen den heilsbedürfti-

gen Sündern und dem Complex aller Gnaden Gottes in Christo; sie war ein zweiter Mittler zwischen Christo und den Christen. In dieser **Mittlerstellung der Kirche** zwischen dem Erlöser und den Erlösten ist das tiefste, einheitliche Prinzip des Papismus zu suchen.

Aus dieser Mittlerstellung erklärt sich zuvörderst der scheinbare Widerspruch, daß die mittelalterliche Kirche so decidirt widerchristlich und doch dabei wieder eine christliche war. Die Thatsachen des Christenthums wurden nicht geleugnet von ihr, aber verdeckt. Sie leugnete nicht, daß Christus für alle Sünden einmal am Kreuz gestorben sey, aber sie ließ den einzelnen Laien nicht unmittelbar an dies Kreuz des Erlösers im Geiste hintreten und Vergebung durch Glauben empfangen; sondern sie stellte sich vor's Kreuz, wehrte dessen Zugang (wie der Vorhang vor dem Gnadenstuhl in dem jüdischen Heiligthum oder auch wie ein heidnischer Kreuzwächter), nahm den Schatz des Verdienstes Christi in ihre Hand oder in ihren Kasten, und theilte davon aus denjenigen, welche durch Erfüllung ihrer Forderungen, also durch Werke, sich ein Anrecht darauf erwarben. Christus sollte immerhin durch seinen Tod Vergebung aller Sünden erworben haben; aber zu Gute kam dies nur demjenigen, welchem das Opfer Christi in der Messe durch den Priester wiederholt, und auf diese Art zugeeignet ward. Die Kirche leugnete nicht, daß Gott allein Sünden vergebe; aber aus dem Schatz dieser Sündenvergebung theilte sie nur demjenigen mit, welcher fürerst die Anforderungen der kirchlichen Disciplin durch Uebernahme zeitlicher Büßungen oder durch Loskaufung von dieser Schuld erfüllt hatte. Die Kirche leugnete nicht, daß Gott selber alle Bitten aller Gläubigen höre; aber zu den Ohren Gottes (sagte sie) könne der tiefstehende Laie nur durch die Fürsprache der lieben Heiligen gelangen; und diese wiederum sollte der Laie nicht selbstthätig sich bloß denken, sondern die Kirche stellte ihm ihre Bilder hin; sie leugnete nicht, daß das Bild nicht der Heilige selbst sey; aber zu den Ohren des Heiligen im Himmel gelangte der Laie doch eben dadurch, daß er dem von der Kirche hingestellten Bilde sich zuwandte. Kurz sie ließ alle Gnadenakte des Evangeliums als wahr bestehen,

aber sie hielt sie alle *in gutem* Verschluß, und hatte zu jedem eine eigne Thür, deren Schlüssel (wie der zum Rheinfall) nur für klingende Münze, oder für gute Werke zu bekommen war.

So erklärt sich, wie die Kirche unbeschadet des Christenthums, das sie bestehen ließ, doch so unchristlich, so *judaistisch* und *paganistisch* seyn konnte. Denn auch diese speciellen beiden Seiten oder Pole gingen mit Nothwendigkeit aus jener Mittlerstellung hervor. *Judaistisch* war sie bei all ihrer Anerkenntniß der Versöhnung aus Gnaden, weil sie die subjektive Hoffnung des Einzelnen auf Seligkeit schlechterdings abhängig machte von *Werken* und *Leistungen* eines *Gehorsams*, den er den *Anforderungen* der Kirche, also einem *Gesetze* schuldete. Judaistisch war sie, weil eben hiedurch die Reflexion des Einzelnen von dem *unmittelbaren* Blick *auf* Christum, und von der Frage, in welchem Verhältniß er zu *Christo* stehe, in der *Praxis* völlig abgelenkt wurde. Die Reflexion richtete sich eben auf jene *Werke*; das letzte, was durch diese Werke erreicht werden sollte, war zwar dem Namen nach ein durch Christum erworbenes Heil; aber eben hiebei nahm ja Christus recht eigentlich die Stelle des Plusquamperfektums ein. Das Heil selbst erschien als ein Schatz, als eine Summe, welcher noch überdies der Schatz der überschüssigen Werke der Heiligen verwirrend zur Seite trat. Das Heil erschien als ein *fertiges*; wie es erworben worden von Christo, ging den Laien im Grunde nichts mehr an; man forderte nicht von ihm, daß er mit Christo in Lebensgemeinschaft treten und Christi Leben und Sterben in sich reproduciren solle (Röm. 6, 3 ff.) man forderte nur, daß er das erworbene Heil als eine leblose Summe sich um Bezahlung in Werken und klingender Münze *anschaffen sollte*. Judaistisch war aber eine Kirche, die solches forderte, endlich auch insofern, als sie mit der Gemeinde nicht mehr identisch war, sondern zwischen dieser und Christo als *Priesterschaft* stand, und die priesterliche Würde aller Christen (1 Petr. 2, 9) herabwürdigte. Dieser dreifach judaistische Charakter stellte sich nirgends deutlicher dar, als in der Messe; nicht von Christi einmaligem Opfer, sondern von dessen kirchlicher Wiederholung hing die Sündenvergebung ab; diese selbst erschien als ein mechanisch erworbenes; und im Rechte,

solches Opfer zu bringen, erschien vor allem der bevorzugte priesterliche Charakter.

Auch der Paganismus des Pabstthums ergab sich aus jener Mittlerstellung von selber. Denn indem die Kirche nicht bloß Bedingung, sondern Ursache des Heiles seyn wollte, eignete sie sich ja eine wesentlich göttliche Ehre an. Indem sie zwischen den einigen Mittler und die Erlösten als ein zweiter Mittler, gleichsam als ein Mittler in zweiter Potenz, trat, degradirte sie den einigen Mittler zu einem unter zweien, und zwar zu dem, der in Praxi als der niedrigere erschien. Verbaute sie doch den Schimmer, der von ihm durch die Vormauer der Kirchendisciplin etwa noch fallen mochte, vollends, indem sie sich selber auch in die ideale Welt hinauf noch projicirte, als jene ecclesia triumphans nämlich, welche einen so vielstrahligen Heiligenschein warf, daß dadurch allein schon die Herrlichkeit des Herrn ganz in Dunkel gesetzt ward. Warf sie doch auch in die Hölle hinab ihren Schatten, das Fegfeuer nämlich, das, als Schuldentilgungsanstalt unbezahlt gebliebener Disciplinarbußen, mit seinem halb röthlichen halb schwärzlichen Zwielicht die Gluth der ewigen Höllenstrafen fast vergessen machte. Seinen Culminationspunkt findet jedoch dieser Paganismus in dem Dienste jener himmlischen Repräsentantin der sich vergötternden Kirche, der „Mutter Gottes", welche für die Praxis des Papismus ebenso unentbehrlich, als Christus entbehrlich ist, und in deren Namen schon die wunderlichste Combination von Schöpfer und Geschöpf sich ausspricht; jener Königin, deren mächtiger Einfluß über Himmel und Hölle gebeut.

Die beiden Seiten des Pabstthums haben sich uns aus seinem Einen Prinzip vollständig erklärt. Dies Prinzip selber hat seine Erscheinung eben in der Person des Pabstes, wonach deshalb billig das ganze System benannt wird. In ihm, dem Stellvertreter Christi, erscheint jene Mittlerstellung der Kirche in versichtbarlichter Gestalt. Er ist es, der Christum auf Erden überflüssig macht; er ist der summus pontifex, das Haupt der judaistischen Priesterschaft, die sich über die Menschen, die Laien, erhebt; er ist der Gott auf Erden, der heilige Vater, der, ächt paganistisch, dem, der allein gut ist, seine Ehre raubt, und die Blicke

der Erlösungsbedürftigen auf die Creatur lenkt, statt auf Gott und seinen Sohn. Er, der als ein ewiger Jude Seligkeit um Ablaßgeld verschacherte, und der zugleich im Stande war, als ein Heide einen Türken erst für türkisches Kostgeld zu füttern, und dann für türkisches Blutgeld zu morden [7]), er usurpirte die drei Aemter Christi; das hohenpriesterliche, indem er die nach Versöhnung dürstende Welt auf Werke des Gehorsams gegen die Kirche, nicht auf Glauben an Christum wies, und den ächten Schlüsseln Petri verfälschte substituirte; das königliche, indem er das Schwert, das dem Petrus aus der Hand gewunden ward, wieder in die seine nahm, und mit dem Schwerte den Königen, die er mit dem Hirtenstabe leiten sollte, als oberster Erdenherrscher gebeut; das prophetische, indem er, seiner königlich priesterlichen Dynastie zum Schutze, allen frei-evangelischen Aufschwung niederhielt, Gottes Wort band, alle Entfaltung christlicher Erkenntniß als Monopol für sich in Anspruch nahm, und die priesterlichen Schlüssel Petri dazu gebrauchte, die Zeugen der Wahrheit in den Bann zu thun, das Schwert der königlichen Herrschaft dazu, sie zu verfolgen und zu tödten. —

Die am Eingang unseres Paragraphen aufgeworfene Frage, warum der Blick des mittelalterlichen Bewußtseyns nicht nach dem Herrn im Himmel, sondern allein nach dem Christus auf dem Altar sich wandte, hat im bisherigen zur Genüge ihre Lösung gefunden. Zu gleicher Zeit sind wir nun aber auch zu der Möglichkeit gelangt, das gesammte Meßdogma aus dem gesammten mittelalterlich-papistischen Lehr- und Lebenssystem, als seinem Prinzip, zu begreifen. In zweien Stücken kam dieses System zu seiner Spitze, im Mariendienst und in der Messe. Als Mariendienst concentrirt es sich in der Sphäre der Idealität, als Messe in der realen Welt [8]). Auch sahen wir, wie im Mariendienst vor allem ein paganistisches, in

---

7) Gieseler Bd. 2, Abth. 4, S. 164 und 169 f.

8) Man denke hiebei zugleich an die reale Macht des Meßverbotes, des Anathema's und Interdikts!

der Messe vor allem ein judaistisches Element zu Tage kam. Doch darf man nicht glauben, daß in beiden das andere Moment nicht auch mitgesetzt wäre. Die Erhebung und Anrufung der Maria erscheint auf den ersten Blick nur als Creaturvergötterung; sehen wir näher zu, und beachten, wie die allmächtige Fürsprache der Mutter Gottes den Himmel selber zu öffnen vermag, und wie sich, während Ablaß, Allmosen, Verdienste der Heiligen, doch wenigstens der scholastischen Theorie nach noch auf Christi Verdienst bezogen, hier dagegen ein völlig unabhängiger, zweiter Weg in den Himmel — durch die bloße Fürsprache der mächtigen Oberin der Kirche — ein Weg der Connexion neben dem des Rechtes – sich aufthut: dann begreifen wir wohl, daß in dieser Spitze des paganistischen Elementes das judaistische zugleich mit culminirt. Ebenso steht es mit der Messe. Daß das durch Jesu einmaligen Tod erworbene Verdienst nur demjenigen zu Gute kömmt, für welchen die Kirche jenes Opfer wiederholt, dies scheint auf den ersten Blick die Blüthe des mittelalterlichen Judaismus zu seyn. Allein dieser Opferakt bliebe schlechterdings ein symbolischer; das subjektive Bewußtseyn würde rettungslos doch am Ende auf Christi historischen Tod zurückverwiesen, der kirchliche Opferakt würde entschieden der selbständigen, objektiven Bedeutung ermangeln, wenn Christus nicht in der Hostie objektiv zugegen wäre. Und solange das Brod Brod bleibt, und es dem subjektiven Glauben überlassen bleibt, Christum als im Brode gegenwärtig zu glauben, solange ist Christus eben nur für den subjektiven Glauben zugegen, und nicht objektiv. Soll er objektiv zugegen seyn, so muß das Brod verschwinden; die Hostie muß nur Leib Christi, und nichts anderes mehr seyn; man muß in einfachem, definirendem Urtheil sagen können: dies hier ist Christus; die Transsubstantiation wird nothwendig; der objektiv vorhandene muß, abgesehen vom subjektiven Genuß, angebetet werden. So ist das wesentlich judaistische Meßopfer auf's engste verknüpft mit der entschiedensten paganistischen Creaturvergötterung, welche nirgends in so grober Gestalt auftritt, als in der Adoration der Hostie.

So hat uns nun die allgemeine und übersichtliche Betrachtung des mittelalterlichen Religionssystems von selbst wieder zu dem Punkte

zurückgeführt, von dem wir ausgegangen waren, zum Dogma von der Messe. Wir haben in der so eben geschlossenen Betrachtung das papistische System als fertiges vorausgesetzt, und aus der Krone des vollendeten Baumes auf den Keim der werdenden Pflanze zurückgeschlossen; wir haben aus dem gewordenen Ganzen das Verhältniß der Momente seiner Genesis in ihrer Zweckbeziehung kennen lernen. Um so leichter wird es uns nun, diese Genesis selber in ihrer historischen Wirklichkeit zu verfolgen.

Wir müssen weit zurückgreifen, bis in die Zeit des Paschasius Radbertus, und von da an die Entwicklung der Lehre vom Meßopfer kennen lernen. Von den Stadien dieser Entwicklung fällt dann auf die Stadien der bereits betrachteten Entwicklung der Transsubstantiationslehre ein neues Licht.

Wir erinnern uns, daß schon in der patristischen Periode die Abendmahlshandlung ein Opfer genannt wurde. Eines Theils nämlich erschienen Brod und Wein als ein Dankopfer, welches die Gemeinde ihrem Herrn und Gott zum Danke für die Schöpfung sowohl als die Erlösung darbrachte. Anderntheils (und dies ist für uns jetzt das wichtigere) werden Brod und Wein Gotte vor Augen gestellt, um Gott durch diese Symbole gleichsam neu an an Christi Opfertod zu erinnern[9]. Der Grund dieser ganzen letzteren Anschauungsweise ist ein Anthropopathismus, also ist schon diese Darstellung eine metaphorische. Wie viel mehr ist es vollends eine tropische, bildliche Redeweise, wenn die Kirchenväter jene Symbole, durch die sie Gott an den Gekreuzigten erinnern, mit dem Gekreuzigten selbst oder mit dessen Tode identificiren, indem sie sagen: die Gemeinde stelle in Brod und Wein das Leiden Christi, oder den Gekreuzigten selber Gotte vor Augen; sie bringe ihn Gotte als Opfer dar.

In diesem Sinne hatte sich diese Redeweise fortgepflanzt, welche mit der mittelalterlichen Lehre vom Meßopfer, oberflächlich betrachtet, große Aehnlichkeit hat, und doch, genauer angesehen, so gänzlich von

---

9) Vgl. oben S. 245 ff.

ihr verschieden ist. Für's erste nämlich war das Subjekt der Opferhandlung bei den Kirchenvätern die **Gemeinde**, und nicht ein zwischen ihr und Gott vermittelnder Priesterstand. Die Gemeinde war in **Besitz des Todes Christi**; der Heiland mit seinem Leben, Leiden und Sterben, mit seinem Verdienst und seiner Kraft, mit seinem Leib und Blut, war **ihr eigen** durch den Glauben; sie hatte ein volles Recht, mit diesem ihrem Herrn und Heiland vor Gott zu treten, sein Blut vor Gott zu bringen, um seines Todes willen Vergebung zu erbitten. Der Priester, welcher Brod und Wein auf dem Altar dem Herrn darbrachte, that dies im Namen der Gemeinde, als ihr Repräsentant, als ihr Beauftragter. Freilich war mit dieser Symbolisirung innerer Vorgänge, mit dieser Fixirung allegorischer Redeweisen in allegorischen Handlungen, wie wir umständlich gesehen haben, schon der Keim zu den nachherigen Verwirrungen gegeben; durch die metaphorische Identification des Brodes und Weines mit dem gebrochenen Leib und vergossenen Blut Christi wurde die nachherige wirkliche Identification des Brodes und Weines mit dem verklärten Leib und Blut Christi vorbereitet; der patristische Priester, der die Gemeinde vor Gott repräsentirte, arbeitete dem mittelalterlichen Priester, der zwischen ihr und Gott vermittelte, vor. Aber obschon die patristische Opfertheorie die Ansätze der nachherigen papistischen enthielt, so ist der Unterschied zwischen beiden dennoch außerordentlich groß. Dort war die **Gemeinde** im **Besitz** Christi, und brachte Christum als **ihren** Heiland vor Gott; hier war die Gemeinde **ohne Heilsbesitz**; der **Priesterstand** war in Besitz des von Christo erworbenen Verdienstes und Gnadenschatzes; der **Priester** war es, welcher aus diesem Schatze der Gemeinde mittheilte [10].

---

10) Dort mochte es, bereits in superstitiöser Anschauung, als **nützlich** betrachtet werden, im Falle, wo man selbst an der Eucharistie theilzunehmen verhindert war, durch Andere, im Falle des Todes durch die Ueberlebenden, bei dieser Handlung vertreten zu seyn. (Vgl. oben S. 250). Hier erschien es als **nothwendig**, an der Messe Theil

Mit diesem Unterschiede hing auf's engste ein Zweiter zusammen. Auch das Objekt der Opferhandlung war in der patristischen Zeit ein anderes, als im Mittelalter. Dort war es Jesu einmal gebrochener Leib, d. h. die Thatsache des einmaligen Todes Jesu, welche Gotte gleichsam neu vor Augen gestellt ward; hier dagegen der durch die Wandlung hervorgebrachte, auf dem Altar befindliche Leib, welcher, um den einmal erworbenen in Besitz der Kirche, d. i. der Priesterschaft befindlichen Gnadenschatz den Laien mittheilen zu können, vom Priester für die Gemeinde neu geopfert ward.

Dieses Streben der Kirche, d. h. der Priesterschaft, welche mehr und mehr die Prätension aussprach: l'église, c'est nous, dieses Streben, nicht bloß als Inhaberin der Gnadenmittel, sondern der Gnaden selber aufzutreten, zeigt sich von den Zeiten des Paschasius an sehr deutlich. Dieser sagt zwar einmal [11]: Figura est (eucharistia), dum sacerdos quasi aliud exterius gerens, ob recordationem sacrae passionis ad aram, quod semel gestum est, quotidie immolat agnum, und bezieht hier die Messe noch auf den historischen Tod Jesu, und das „quotidie immolat" an sich wäre auch noch unverfänglich [12]. Aber deutlicher spricht er seine Meinung später [13] aus, wo er sagt: Iteratur autem quotidie haec oblatio, licet Christus semel passus in cruce, per unam eandemque mortis passionem semel salvaverit mundum, ex qua morte idem resurgens ad vitam, mors ei ultra non dominabitur. Obgleich Christus also durch seinen einmaligen Tod „die Welt versöhnt hat", so muß dennoch die kirchliche Oblation des Opfers Christi täg-

---

zu nehmen, und nach dem Tode durch Seelmessen erlöst zu werden, und ohne diesen kirchlichen Sühnakt war keine Seligkeit zu erlangen.

11) De corp. et sang. etc. cap. 4.

12) Vgl. oben S. 252.

13) Cap. 7.

lich wiederholt werden. Warum? hierauf kömmt alles an. Nicht deshalb, weil die Gemeinde den Herrn täglich um Jesu Todes willen um Gnade bitten soll, sondern — „weil wir nach der Taufe noch sündigen." Dies ist der erste Grund, den Paschasius anführt. Und hier gilt in vollstem Sinne das ex ungue leonem! Wir bedürfen nicht für jede neue Sünde, die wir begehen, eine neue objektive expiatio; sondern die objektive Versühnung ist durch Jesu Tod ein für allemal geschehen. Soviel giebt auch Paschasius zu; per unam eandemque mortis passionem semel salvavit mundum. Aber was bedürfen wir denn bei jeder neuen Sünde, die wir begehen? In Wahrheit des stets erneuten Glaubens an das einmal geschehene Opfer. Diesem Glauben supponirt nun Paschasius ein Werk; ein Werk der Kirche, das diese für den Einzelnen vollziehen müsse. Für die nach der Taufe begangenen Sünden Vergebung zu erlangen, reicht der Herzensglaube, worin der Christ unmittelbar zu seinem Erlöser tritt, nicht hin; eine kirchliche Vermittlung ist nöthig; damit die einzelnen Sünden vergeben werden, muß die Kirche immer wieder neu das Verdienst Christi als Oblation darbringen. Hier haben wir den Anfang der Einschachtelung der subjektiven Glaubensvorgänge in das Fachwerk kirchlicher objektiver Vermittlungsakte. Hier steht die Kirche bereits zwischen dem Laien und Christo als ideale Macht.

Ein zweiter Grund, den Paschasius auf jene Fragen anführt, macht dies noch klarer. Auch darum ist die iterata oblatio nöthig, „damit der Christ ebenso leicht und oft zu Christi Wunden eilen „könne, als Adam im Paradies zum Baume des Lebens." Also nur wenn die Kirche Christum opfert, wird Christus dem Laien nahe genug gebracht, um zu ihm zu eilen! Außerdem, durch bloßen Glauben, hat er keinen Zugang zu ihm! [14]).

Bei einer solchen Anschauungsweise war es denn ganz conse-

---

14) Ein dritter Grund ist nichtssagend: „damit die Menschen um so mehr unter einander eins werden." Damit konnte die Nützlichkeit oftmaliger Communion, aber nicht die Opfertheorie bewiesen werden.

quent, daß man, wie wir §. 24 sahen, die Impanationslehre im Gegensatze zu Ratramnus und Rabanus Maurus zur orthodoxen machte. Hatte die Kirche den Trieb, die Oblation des Todes und Verdienstes Christi der Gemeinde zu entwinden und durchaus in ihre obervormundschaftlichen Hände zu nehmen, so durfte diese Oblation natürlicherweise nicht mehr darin bestehen, daß das gläubige Gemüth den im Himmel befindlichen Heiland sammt dessen Leiden und Verdienst im Gebete vor Gott brachte — blieb Christus im Himmel das geopferte Objekt, so blieb der subjektive Glaube das opfernde Subjekt — sondern die Kirche mußte Christum objektiv und ohne Zuthun des subjektiven Glaubens der Laien dem Vater für die Laien darbringen. Und zu diesem Behufe mußte sie Christum objektiv und ohne Zuthun des subjektiven Laienglaubens in Händen haben. Dies leistete die Impanation. Mit dem Momente der Consecration war das Brod objektiv verwandelt; Christus war da auf dem Altar, und die Kirche hatte Macht, ihn mit sammt seinem durch seinen Tod erworbenen Verdienst entweder in Verschluß zu halten oder, den Laien zum Besten, Gotte für die Sünden der Laien darzubringen.

Diese Objektivirung der Gegenwart Christi und seiner Opferung drückte sich nun, nicht sowohl in vereinzelten Stellen einzelner Schriftsteller, als vielmehr in einem kirchlichen Gebrauch (oder Mißbrauch) aus, nämlich dem der stillen Messen [15]) und der Seelenmessen. In jenen zeigte sich zunächst die Losreißung des Opferaktes vom Communionsakte, in diesen die Losreißung der kirchlichen Stellvertretung von der subjektiven Glaubenstheilnahme. Beides hing natürlich wieder auf's engste zusammen. Die Abendmahlsfeier, einst Mittelpunkt des Cultus, war schon lange alleiniger Be-

---

15) Missae solitariae, zuerst erwähnt im Conc. Tolet. 694; in Frankreich fanden sie erst später Eingang. (Vgl. Wal. Strabo de reb. eccl. cap 22). Nach manchem Widerspruch wurden sie erst im 10ten Jahrhundert allgemein. Vgl. überhaupt Ge. Calixtus, de missis solitariis contra Pontificios exercitatio. Helmstädt 1647.

standtheil desselben geworden, da die freie Homilie dem fixen Canon gewichen war; nun wich beim Abendmahl selber wieder der Communionsakt der Brod und Wein genießenden Gemeinde dem Opferakt der vermittelnden Kirche. Das Opfer gewann Bedeutung für sich, auch ohne Communion. Und somit auch ohne subjektive Theilnahme der Gemeinde. Das letztere zeigte sich vor allem in den Todtenmessen. Subjektive Glaubenstheilnahme war hier von Seiten dessen, dem das Meßopfer zu gute kommen sollte, natürlicherweise gar nicht möglich. Dennoch verlor der kirchliche Opferakt nichts an seiner Kraft. Welch ein großer Unterschied war doch zwischen diesen mittelalterlichen Seelenmessen und der Erwähnung der Todten in den Abendmahlsfeiern der patristischen Zeit! Bei den Vätern schloß die communicirende Gemeinde ihre theuern Verstorbenen betend mit ein in die heilige *κοινωνία*, welche der Tod selbst nicht zu brechen vermag [16]); sie wurden derselben Gnade Christi empfohlen, in deren Besitz die Gemeinde durch den Glauben sich fühlte. Im Mittelalter war keine gläubige Gemeinde zugegen; die Todten wurden nicht mit eingeschlossen in die ewige, über den Tod hinausreichende Gemeinschaft, welche in Glauben, Liebe und Hoffnung die Lebenden umschlang; nein, für den Todten allein las der einsame Priester die Messe; die Anhörung derselben war eine zufällige, keineswegs nothwendige; das objektiv vollzogene Opfer an sich hatte erlösende Kraft. Quisque moriens, sagt Hugo Rotomagensis [17]), portat Dei judicium. Sed si ante mortem vel sero ecclesiae habuit communionem, et in illa permansit in finem, hic vivendo in carne promeruit, ut cujus communionem habuit, ejus tueatur et meritis. — Dic, hostia illa, quam filius Dei in cruce patri obtulit, nonne pro defunctis fidelibus oblata fuit? — Hunc itaque morem ecclesia te-

---

16) Vgl. Tertull. de coron. milit. 3, de monog. 10. Cypr. ep. 12. und 39.

17) Dialogi (bei Martène, tom. V, pag. 891 sqq.). Lib. 5, quaest. 20.

nuit, ut ipsum in praesenti pro suis offerat defunctis.

Und als nun zu Zeiten Berengar's eine neue Frage auftrat, als es sich entscheiden mußte, ob das Brod überhaupt Brod bleibe, als zwischen der absumtio und der assumtio eine Wahl getroffen werden mußte, wie konnte sich da die Kirche anders, als für die absumtio entscheiden? Wie konnte sie anders, als die unbewußte Identification von Zeichen und Sache zur bewußten erheben? War das Brod noch Brod seiner Substanz nach, so war diese Substanz noch immer das Wesenhafte, wogegen der Leib Christi, der zugleich da seyn sollte (per assumtionem), immer nur als ein da-geglaubter erschien. So war dem Glauben des Laien viel zu viel überlassen. Der Laie mußte Christi Leib vom Himmel herunterglauben. Dabei blieb also ein schielender Blick auf den Christus im Himmel hinter dem Rücken des Priesters noch offen. Die Kirche hat diese gefährliche Lucke verbaut. Sie wollte Christum in völliger Objektivität in ihrer Hand haben; zur Objektivität gehört aber (besonders in den Augen einer roheren Zeit) die reale Wesenhaftigkeit. Die Brodsubstanz mußte also weichen; was dem sinnlichen Auge als Brodesart erschien, wurde zum Unwesentlichen, Wesenlosen, zum Attribut, herabgesetzt, und die Kirche sagte, den damaligen Denkformen und Begriffen von Ding und Eigenschaft ganz angemessen, die Hostie sey ihrer Substanz nach der Leib Christi.

Hiemit war denn glücklich der letzte Blick von dem Heiland im Himmel und seinem einmaligen historischen Leiden abgelenkt auf den Frohnleichnam in der Hand des Priesters, und dessen unblutiges Opfer. Auch dies sprach sich auf das bezeichnendste in kirchlichen Gebräuchen aus, nämlich in dem der Adoration und dem des Frohnleichnamsfestes. Der Ritus der Elevation war schon in der alten Kirche gewöhnlich, aber lediglich als symbolische Darstellung der Erhöhung Christi nach seinem Tode, mithin gewissermassen als Gegenstück zum Brechen der Hostie [18]); im Jahre

18) Dallaeus de cultibus religiosis Latinorum lib. 3, cap. 20 sqq. u. a. s. bei Gieseler Bd. 2, Abth. 2, S. 408.

1203 führte Cardinal Wido in Cölln zuerst den Gebrauch des Niederknieens bei der Elevation ein, welcher sich um so schneller verbreitete, als ein Soldat in Frankreich, welcher vor einer vorübergetragenen Hostie vom Pferde sprang und sich in den Schmutz warf, mit dem Wunder belohnt ward, daß, als er aufstand, seine Kleider ganz rein waren! [19]. Honorius III. führte 1217 die Adoration durch Kniebeugung allgemein ein; Gregor X. dehnte sie auch auf die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten aus, wo bisher nur stehend adorirt worden war. So fiel die Christenheit vor dem „corpus Christi" in Priesters Hand nieder; auf den Christus in der Kirche lenkten sich die anbetenden Blicke, welche von dem Christus im Himmel auf alle Weise waren abgelenkt worden.

Das Frohnleichnamsfest war hievon wieder eine natürliche Folge. Es absorbirte den Charfreitag, wie das Meßopfer die Erinnerung an das einige Opfer Christi (welche im Meßkanon zwar noch vorkam, aber lateinisch) absorbirt hatte. Urban IV. ordnete es im Jahre 1264 an [20]) ad confundendam specialiter haereticorum perfidiam et insaniam, und zum Andenken — nicht an Christi Tod, sondern an die celebratio hujus maximi sacramenti, dessen Größe und Bedeutung zu erwägen die Gläubigen am Gründonnerstage, als dem eigentlichen Tage der Einsetzung, keine gehörige Zeit und Muße hätten! Damit war also offen zugestanden, daß es sich beim Sacrament der Messe um etwas anderes handle, als bei der Feier der Osterwoche, hier um einige Reste der Erinnerung an Jesu historisches Leiden (nämlich an die Fußwaschung u. dgl.), dort aber um das Wunder der Wandlung und Opferung des kirchlichen Frohnleichnams.

---

19) Caesarius Heisterbacensis de miraculis et visionibus, lib. 9, cap. 51. Bei Gieseler, ebendas.

20) Magnum Bullarium Romanum tom. 1, pag. 146. Bei Gieseler S. 410.

§. 27.

Der Mechanismus der Scholastik und seine Selbstauflösung.

In dem Sieg der Impanationslehre im neunten Jahrhundert und ihrem Uebergang in die Transsubstantionslehre im eilften erblickten wir anfangs zwar zunächst die Folge einzelner dogmatischer Mißverständnisse und Verwirrungen, doch schien hinter diesen selbst ein gewisses dunkles Verhängniß sein dämonisches Spiel zu treiben. Dies Verhängniß hat sich uns sodann enthüllt; es war der Trieb der Kirche, sich selbst zur Hierarchie und das Sacrament des Herrn zum kirchlichen Opferakt umzugestalten. So wurde das Dogma vom h. Abendmahl wie alle anderen von seiner schriftmäßigen Basis losgerissen, und an die Stelle der organisch-lebendigen Fortentwicklung trat mechanisch-künstliche Construction. Der Unterschied zwischen der ewigen Wahrheit des Wortes Gottes, welche in der schlichtesten Form der unmittelbaren Einfachheit und Durchsichtigkeit und in dem engen ärmlichen Gewande der historischen Veranlassung sich darstellt, und doch, sowie man den Gehalt dieser Form zu entnehmen und in die Sprache menschlicher Begriffe zu übersetzen beginnt, jedes Versuches einer Erschöpfung spottet, und jeder neuen Periode der Christenheit, welche neuen Lebensaufgaben, welche neuen Denkkategorieen auch immer auftauchen mögen, stets eine neue Seite überraschend zukehrt und nicht geahnte Räthsel löst und aufgiebt — und zwischen der gemachten Wahrheit, die Menschenwerk ist, künstlich von vorneherein bereitet, und den Schein schwerer Weisheit an der Stirne, aber trotz der Künstlichkeit leer und wässrig, und schwierig nur durch Unklarheit — ist ungeheuer. Die Erkenntniß der ersteren Wahrheit ist christliche Wissenschaft, die der letzteren Scholastik. Die Scholastik geht nicht aus, Wahrheit zu *suchen*; sie *empfängt* die Wahrheit als einen fertigen Stoff, als ein Uhrwerk, an dem sie kein Rädchen verändern oder zerbrechen darf, wofern nicht das ganze Werk (gleich

dem Straßburger, das der blinde Künstler aus Rache verrückte) unwiederherstellbar verdorben seyn soll. Um das Uhrwerk vor allen Aberrationen, die bei den Einflüssen und Erschütterungen von außen unvermeidlich sind, zu sichern, und seinen Lauf bis zur Genauigkeit eines Harrison'schen box-time-keeper zu corrigiren, müssen immer neue und aber neue Rädchen, Federchen, Windschläge und Spiralen angesezt werden, bis das Werk am Ende vor lauter Complicirtheit — die Friktion nicht mehr überwinden kann und stille steht, und die Künstlichkeit vom Leben als unbrauchbar bei Seite geworfen wird.

Diesen Proceß haben wir nun in Kürze zu verfolgen. In Kürze; denn ich bin nicht der Meinung, daß es etwas austrage, allen Einfällen der Scholastiker über die Messe nachzugehen, und die Untersuchung, ob eine Maus, welche die Hostie benagte, den Leib des Herrn empfangen habe, und wie selbe zu verpflegen sey, ist dogmenhistorisch höchstens als Ein Beispiel aus Hunderten wichtig. Wir beschränken uns also darauf, zu untersuchen, erstlich, wie die Scholastik die Lehre des Paschasius und Lanfrank als fertigen Stoff herübernahm, zweitens, welche weiteren Consequenzen sie noch zog, und endlich, wie sie in sich selbst zerfiel und von einem kräftig aufquellenden geistigen Leben in allen ihren einzelnen Theilen negirt ward.

In der Lehre vom Meßopfer schließen sich die Scholastiker eng an Paschasius, wie in der Wandlungslehre an Lanfrank. Hildebert von Tours schreibt [1]), einem Priester thue Feuer Noth; natura enim ignis est sursum ferri, et quod cremat secum sursum ferre. In hunc modum sacerdos hostiam sursum mittit, quam cum miserit, infert: „Ite, missa est." — His libaminibus circa hostiam eucharistiae placatur Deus. Der Priester ist's, der für die Gemeinde das versöhnende Opfer bringt. Deutlicher noch redet Hugo von Remagen [2]). Dic,

---

1) Synodicus ad sacerdotes, serm. 93.

2) Hugo Rotomagensis, dialogg. (Bei Martène etc. tom. V, pag. 891 sqq.) lib. V, qu. 20. Vgl. oben §. 26, Anm. 16.

hostia illa, quam filius Dei in cruce patri obtulit, nonne pro defunctis fidelibus oblata fuit? — Hunc itaque morem ecclesia tenuit, ut ipsum in praesenti pro suis offerat defunctis. Hören wir nun vollends den Lombarden Petrus. Dieser unterscheidet zwar wohl zwischen der einmaligen Sühnung durch Christi Tod und der kirchlichen Wiederholung dieses Opfers, wenn er [3]) schreibt: Quaeritur, si, quod gerit sacerdos, proprie dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit? Ad hoc breviter dici potest, illud, quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce et immolatus est, ibique immolatus est in semetipso; quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius, quod factum est semel. Aber wen diese theoretische Distinction etwa blenden sollte, der beachte die folgenden Worte, worin die praktische Anwendung sich ausspricht: Nec causa suae infirmitatis repetitur, sed nostrae, quia quotidie peccamus, und vergleiche hiezu, was wir zu der §. 26, Anm. 13 citirten Stelle des Paschasius bemerkt haben. Zur Gewißheit, daß die einzelnen Thatsünden, die der Laie begeht, vergeben sind, reicht der Glauben an Christi einmaliges Opfer nicht hin, sondern nur der kirchliche Aneignungsakt dieses Opfers. — In demselben Sinne redet Thomas von Aquin [4]). Respondeo dicendum, quod duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem, quia .... imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio; — alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus Dominicae pas-

3) Sent. lib. IV, dist. 12, G.

4) Summa, p. III, qu. 83, art. 1.

sionis. Hiemit sind zwei andere Stellen zu vergleichen, qu. 22, art. 3: sacrificium autem, quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio, quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio, und qu. 49, art. 3: Unde baptizatis nulla poena satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est, ut dicitur 1 Petr. 3, 18, ideo non potest homo secundario configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet, quod illi, qui post baptismum peccent, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis vel passionis quam in se ipsis sustineant. Quae tamen multo minor sufficit, quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi. Diese drei Stellen müssen durchaus in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung verstanden werden; sie ergänzen einander. Die Lehre des Paschasius und Hildebert, daß zwar Christus objektiv für alle Sünden genug gethan habe, aber die subjektive Gewißheit, an dieser erworbenen Vergebung in Beziehung auf eine einzelne Sünde Theil zu haben, nur bei demjenigen stattfinde, welche für jede neue Partie neuer einzelner Sünden von der Kirche durch das Meßopfer Christi Verdienst wiederum zugemessen bekomme, ist bei dem Aquinaten schon dahin aus- und umgebildet, daß diese letztere subjektive Aneignung und Zumessung in zwei Gattungen rangirt wird. Die Vergebung der Erbsünde, d. h. also der Sündlichkeit als Potenz, wie sie nicht in die Erscheinung tritt, geschieht durch die Taufe. In ihr wird die Totalität der Vergebung dem Täufling geschenkt. Hat er nun aber etwa hiemit eine Summe von Vergebung erlangt, an welcher er bei allen nachherigen Thatsünden gleichsam zehren, auf welche er in subjektivem Glauben sich verlassen kann? Keineswegs. Die Schuld der real in die Erscheinung tretenden Thatsünden wird von jener gewissermassen idealen Schuld ganz losgerissen. Für die Thatsünden hilft die Taufe — welche doch die totalis liberatio per satisfactionem Christi involvirte! — gar nichts. „Christus ist ja nur einmal gestorben." In diesen Worten verräth sich deutlich der weitere Satz, daß also durch Christi

einmaligen Tod auch objektiv nur die Erbsünde gesühnt ist. Die Thatsünden müssen durch kirchliche Akte (nach qu. 49 durch Bußwerke, qu. 83 durch das Meßopfer) gesühnt werden.

Für die Praxis war hiemit die Frucht des einmaligen Todes Christi ganz auf die Seite geschoben! Denn die ideale Schuld der Erbsünde war eine solche, welche den Laien in der Wirklichkeit nicht drückte und beschwerte. Was Christus für ihn gethan, ward ihm in der Zeit seiner Unmündigkeit applicirt; im wachen, mündigen Leben hatte er seine Hoffnung rein auf das unblutige Opfer in der Messe zu richten. Die Wiederholung des Ofers Christi in der Messe erschien fast auch als objektive neue satisfactio, und fast nicht mehr bloß als kirchliche Zumessung der durch Christi satisfactio erworbenen Sühne. „Fast" sage ich; denn bis zu offenem Geständniß war diese Theorie bei Thomas doch nicht durchgedrungen.

Bei Alexander von Hales geschah auch dieser letzte Schritt. Er sagt [5]: Quod missa dicitur, dividitur in tres partes, in quarum prima insinuatur illuminatio populi, — in secunda immolatio sacrificii, in tertia commemoratio accepti beneficii, und anderwärts [6]) spricht er dann offen aus: virtute sacramenti peccata venalia delentur. Für die Erbsünde also starb Christus am Kreuz; für die Thatsünden (soweit diese venalia sind; denn nur diese können überhaupt gesühnt werden) wird die Hostie auf dem Altare geopfert. —

In analoger Weise wurde nun auch der andre Theil der Abendmahlslehre, das Dogma von der Transsubstantiation von den Scholastikern als fertiges aufgenommen, und in die Form der mittelalterlichen Kategorieen gepreßt. Hören wir auch hier vor allem Hildebert von Tours. Sciendum, sagt er [7]), quod tota natura humana in anima et corpore erat corrupta. Oportuit ergo, ut Dominus, qui veniebat utrumque liberare, unire-

---

5) Tom. IV, quaest. 10 tract. de off. missae.

6) Quaest. 10, m. 8, art. 1.

7) Sermo 38 (in coena Domini, sermo 5, ed. Paris. pag. 422).

tur utrique, ut anima per animam, corpus per corpus liberaretur. Hier begegnet uns zuerst wieder seit Gregor von Nyssa (oben S. 317) die offen ausgesprochene Annahme einer peripherischen Vereinigung mit Christo, welche neben der centralen unabhängig als ein zweites hergeht. Das christliche Alterthum hatte hievon nichts gewußt; im Orient findet sich der Gedanke bei Gregor von Nyssa wie zufällig; im Occident spricht ihn Hildebert aus, weil die neue Transsubstantiationstheorie einer solchen Motivirung bedurfte. Ideo, fährt er fort, in altari ad utrumque repraesentandum panem et vinum apponimus, ut per panem corpus factum et a nobis digne acceptum nostrum corpus corpori Christi immortalitate et impassibilitate quandoque conformandum credamus, et similiter per vinum in sanguinem conversum, a nobis acceptum, animas nostras animae Christi conformes futuras in mundo, dum vivimus, et in gloria, dum resurgemus. Diese Combination der Trennung peripherischer und centraler Vereinigung mit der Duplicität von Brod und Wein war ganz neu und eigenthümlich; ja sie enthielt die gefährliche Folgerung, daß nur der Leib Christi leiblich und mündlich empfangen würde, das Blut aber geistlich oder seelisch. Das fühlte Hildebert auch gar wohl, und das Streben, dieser gefährlichen Lehre vorzubeugen, führte ihn auf einen weiteren Satz, nämlich den der Concomitanz, welcher jedoch hier nur zufällig, weil in Verbindung mit jener wunderlichen Combination, auftritt, und erst von Anderen auf anderer, besserer Basis ausgebildet wurde. Nec tamen intelligendum est, corrigirt sich Hildebert, quod in sanguinis acceptione solam animam et non corpus, vel in acceptione corporis solummodo corpus et non animam accipiamus, sed in acceptione sanguinis totum Christum, verum Deum et hominem, et in acceptione corporis similiter totum sumimus. Et quia bis separatim corpus et separatim sanguinem, non tamen bis, sed semel Christum accipimus. Die letzteren Worte führten fast wieder auf die Annahme einer nicht peripherischen, sondern centralen Vereinigung zurück, wie denn überhaupt bei Hildebert die äußerliche Vorstellung

noch im Ringen mit einer mehr innerlichen begriffen ist; er statuirt eine peripherische Vereinigung, aber die centrale ganz fallen zu lassen, kann er sich noch nicht entschließen; er sucht diese im Hinzukommen des Blutes zum Leibe; dann will er doch auch wieder beim Blute einen leiblichen Empfang gerettet wissen; so sieht er sich in Widersprüche verwickelt, unter denen die peripherische, leibliche Nießung fast zu Grunde geht. Aber hier kehrt er plötzlich wieder um, und wirft sich am Ende doch ganz der Transsubstantiationslehre in die Arme. Nec dubitare debemus, schließt er, quin panis per sacra verba benedictionis sacerdotis in verum Domini corpus immutetur, ita ut panis substantia non remaneat; sed colorem et saporem panis voluit Christus remanere, et sub illa specie veram corporis Christi naturam latere. — Debet autem necessario credere christianus, manibus sacerdotis cujuslibet tantummodo sacerdotii ordinem habentis, sive boni sive mali, aequaliter per verba potestiva benedictionis corpus Domini posse consecrari, et tunc Spiritum sanctum in consecratione ista adesse.

Hildebert von Lavardino (Cenomanensis) giebt zwar eine sehr allgemein gehaltene Definition des Begriffes „Sacrament"[8]; über das h. Abendmahl insbesondere sich auszusprechen findet er aber ebenso wenig eine Veranlassung, als Abälard[9]) und Richard von St. Victor. Aber jener Hugo von Remagen, dessen Aussprüche über das Meßopfer wir schon kennen, ermangelt nicht,

---

8) Tractatus theologiae (in Hild. Turon. opp. ed. Paris. pag. 1010 sqq.) cap. 40: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma (der richtigere Ausdruck wäre pignus gewesen); sacramentum non solum significat, sed et confert illud, cujus est signum (richtig, wenn es richtig verstanden wird. Aber vgl. die unten Anm. 11 citirte Stelle des Lombarden, und die dort gegebene Erklärung von forma!)

9) Dieser kömmt in den theol. christ. libb. V (in Martêne und Durand's thesaur. tom. V) nirgends auf die Eucharistie zu reden. Vielleicht daß er Uebereinstimmendes mit der Kirchenlehre seiner Ueberzeugung nach nicht sagen konnte, Widersprechendes nicht zu sagen wagte.

auch in der Wandlungslehre sich als rechtgläubigen zu zeigen [10]: De re tam nota nemo catholicus dubitat.... Ejus verbi potentia, qua de nihilo facta sunt omnia, fecit et hic Christus, ut substantia panis et vini fiat substantia corporis et sanguinis sui. — Immortalis autem et impassibilis a mortali sensu et passibili non potest sentiri. Cum igitur... ipsum sumimus ab altari praesentis ecclesiae, pro modo sumendi manent ibi et forma et sapor piissimi corporis; sumitur enim sub specie panis et vini....., cum tamen ibi neque panis neque vinum sit.

Hören wir nun endlich noch die drei Fürsten der scholastischen Theologie, den Lombarden, und den „doctor irrefragabilis“ und „angelicus.“ Petrus Lombardus schreibt [11]: Per baptismum mundamur, per eucharistiam in bono consummamur. — Cum haec verba proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi. — Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. Forma ergo panis et vini, quae ibi videtur, est sacramentum, id est signum sacrae rei, quia praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire. — Und sodann [12]: Hujus autem sacramenti gemina est res: una contenta et significata, altera significata et non contenta. Jenes sey caro et sanguis Christi, dies die unitas ecclesiae in praedestinatis, vocatis etc. Haec est duplex caro Christi. (Die Kirchenlehre stand nun so sicher, daß jetzt der mystische Leib, das „corpus spirituale“ des Ratramnus gefahrlos neben dem wirklichen, „von Maria geborenen“, eingeführt werden konnte.) Haec est duplex caro Christi. Sunt ergo tria distinguenda: unum, quod tantum est sacramentum (die

---

10) Hugo Rotomagensis, dialogi (bei Martène tom. V pag. 891 sqq.) lib. V, qu. 14.

11) Sentent. IV, dist. 8, A und C.

12) Dist. 9.

species visibilis panis) alterum, quod est sacramentum et res (die caro Christi propria, welche eine bedeutete res aber zugleich auch die reale Substanz des bedeutenden sacramentum, der Hostie, selber ist), tertium, quod est res et non sacramentum (der mystische Leib Christi.) Weiter sagt er [13]: Duo modi manducandi: unus sacramentalis, quo boni et mali edunt, alter spiritualis, quo soli boni manducant. Dies versteht er aber natürlich nicht so, als ob die mali bloß die species panis ohne die substantia carnis empfingen, sondern sagt [14]: Indubitanter tenendum est....., a malis tantum sacramentaliter, i. e. sub sacramento, scilicet sub specie visibili, carnem Christi de virgine sumtam.... sumi, sed non mysticam, quae tantum bonorum est. Also auch die mali empfangen den wirklichen Leib Christi; nur die Art, wie sie ihn empfangen, ist verschieden, indem sie nämlich ihn allein empfangen, die boni aber den mystischen Leib dazu. So ist also auch hier die Trennung von peripherischer und centraler Einigung — und zwar geschickter, als bei Hildebert — vorhanden. Und wie konnte das anders seyn, bei einer so ausgebildeten Verwandlungslehre, wie der Lombarde [15]) sie entwickelt. De totius mundi operibus legitur, quia ipse dixit, et facta sunt. Sermo igitur, i. e. filius, qui potuit ex nihilo facere, quod non erat, non potest ea, quae sunt, in id mutare, quod non erant? Nach diesem schlechten Argumente der abstrakten Möglichkeit fährt er fort [16]: Si autem quaeritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis, definire non sufficio. Formalem tamen non esse, cognosco, quia species rerum, quae ante fuerant, remanent, et sapor, et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus, sic substantiam converti in

---

13) Ebendaselbst.

14) Dist. 10.

15) Dist. 10, D.

16) Dist. 11, A.

substantiam, ut haec essentialiter fiat illa. Es stellt sich ihm nun [17]) die Frage dar, ob denn durch die Verwandlung so vieler Hostien in Christi Leib dieser an Quantität wachse. Dies leugnet er; vielmehr werde Brod und Wein in einen bereits existirenden Theil des Leibes Christi verwandelt. (Die Frage, ob die von jeher existirende quantitativ begrenzte Substanz des Leibes Christi auf diese Weise nicht am Ende aufgezehrt werde, kömmt ihm nicht zu Sinn.) Quidam, sagt er dann [18]), auf die Hauptfrage zurücklenkend, quidam vero sic dicunt conversionem illam esse intelligendam, ut sub illis accidentibus, sub quibus erat prius substantia panis et vini, post consecrationem fit substantia corporis et sanguinis Christi. Quod si est, quid ergo fit de substantia panis et vini?..... Alii putarunt ibi substantiam panis et vini remanere...., quod mirum est. — Sed quod non sit ibi substantia, nisi corpus et sanguis Domini, ex praedictis et subditis aperte ostenditur. Sodann [19]) erklärt er, warum von Brod und Wein die accidentia übrig bleiben, nämlich quia Christum vorari dentibus non fas est (dies hätte richtiger heißen sollen: quia accidentia Christi vorari dentibus fas non est; denn daß es recht sey substantiam Christi dentibus vorari, mußte der gute Lombarde doch wohl zugeben!)... et etiam ideo, ne ab incredulis religioni christianae insultaretur. Endlich giebt er dann [20]) die letzte, entscheidende Erklärung des Wie der Wandlung: Si autem quaeritur de accidentibus, quae remanent, i. e. de speciebus, et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur: potius mihi videtur fatendum, existere sine subjecto, quam esse in subjecto; quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis Dominici, quae non affi-

---

17) Ebendaselbst B und C.

18) Ebendas. D.

19) E.

20) Dist. 12, A.

citur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium, quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur. Ja wahrlich tegitur!

Thomas von Aquin setzt, noch schärfer, die Transsubstantiationslehre folgendermassen auseinander [21]: Dicendum, quod quidam posuerunt, post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere. Sed haec positio stare non potest, ... quia per hanc positionem tollitur veritas, ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem vel per alterius conversionem in ipsum. — Manifestum est autem, quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. — Et ideo relinquitur, quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiae panis in ipsum. — Art. 3. Dicendum, quod, quia substantia panis et vini non manet in hoc sacramento, quidam ... posuerunt, quia per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvitur in praejacentem materiam vel annihiletur. Er verwirft beides, und statuirt: convertitur in corpus Christi, d. h. er läßt das logisch unerklärliche unerklärt. Die Antwort kann er nicht liefern, der Scholastiker, und doch kann er der Frage sich nicht entschlagen! Aber so verhält sich die gemachte Wahrheit, wenn sie mit den Verhältnissen der Wirklichkeit, der gegebenen Wahrheit, in eine Beziehung gesetzt werden soll! — Art. 4. Haec conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis. — Art. 5. Dicendum, ...: facta consecratione omnia accidentia panis et vini remanere, quod quidem rationabiliter per divinam providen-

---

21) Summa III, qu. 75, art. 2—5; qu. 77, art. 1; qu. 76, art. 1.

tiam fit, 1) quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem edere... 2) ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideatur... 3) ut hoc proficiat ad meritum fidei. — Qu. 77, 1. Dicendum, quod accidentia panis et vini... non sunt sicut in subjecto in substantia panis et vini, quae non manet, neque in forma substantiali, quae non manet etc. — Qu. 76, art. 1. Ex vi sacramentale sey nur id, quod directe convertitur im Sacrament d. h. nur derjenige Theil des Leibes Christi, in den gerade diese einzelne Hostie verwandelt wird. Dagegen ex naturali concomitantia sey der ganze übrige Christus dabei.

Alexander von Hales fragt [22], an in sacramento eucharistiae sit vera transmutatio sive conversio panis in corpus Christi, vel panis maneat simul cum corpore Domini, und antwortet: Panis in consecratione altaris nequaquam manet, sed in corpus Christi convertitur prorsus. — §. 2. Totus panis in corpus Christi in altari transit, nihilo nisi accidentibus remanentibus. — §. 3. Panis non annihilatur, sed in melius mutatur, nulla tamen in corpore Christi facta mutatione. — Membr. 7, art. 1. An Deus possit facere, ut accidentia sint sine subjecto? — Cum substantia atque accidentia per essentias differant, proculdubio potest Deus haec ab illis separare.

Und so ist einer das Echo des andern.

Aber doch haben wir schon mehrfach gesehen, daß die Scholastiker den gegebenen Stoff nicht bloß herübernahmen und in Kategorieen zersetzten, sondern daß sie in dieser Dispositionsarbeit, in diesem Arrangiren und Placiren des Fertigen, hie und da von selbst dahin geleitet wurden, das Gegebene weiterzubilden. So ward aus der subjektiven Aneignung der Sühne Christi im Meßopfer allmählich eine objektive Sühnung der durch Christi Tod allein noch nicht gesühnten Thatsünden. So sah sich Hildebert von Tours un-

---

22) Qu. 10, membr. 3, art. 3, §. 1—3 und membr. 7 art. 1.

versehens durch eine Unvorsichtigkeit, die er beging, zu einer Art von Concomitanzlehre geführt. Es sind dies sporadische Erscheinungen; aber es konnte auch an durchgreifenderen nicht fehlen. Uns fallen deren vor allem drei in die Augen: die Lehre vom opus operatum, die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, und die (eigentliche) Lehre von der Concomitanz nebst dem hiemit zusammenhängenden Kelchraub.

Noch der Lombarde hatte angenommen, daß, wenn schon Gute und Böse den wirklichen Leib Christi leiblich empfangen, dies doch nur bei den ersteren einen inneren Effekt auf die Seele habe. Zwar nicht der Empfang des Leibes Christi, aber doch der Segen dieses Empfangs hing von der subjektiven Gemüthsbeschaffenheit ab. Nur der Gottesfürchtige ward zugleich in die innere Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi aufgenommen, nur er der geistlichen Gnadengüter, der Rechtfertigung und des Geistes, theilhaftig. So hing also doch noch etwas vom subjektiven Glauben ab? Und gerade das Beste? — Nein, das konnte nicht gehen. Es war ein Akt der natürlichsten Consequenz von Seiten einer Kirche, welche bereits die sühnende Kraft des Todes Christi auf die ideale Schuld der Erbsünde beschränkt und für alle realen Schulden ihre kirchlichen Sühnakte bereit hatte, wenn dieselbe jeden Rest subjektiven Glaubenslebens, der etwa noch frei fliegen oder flattern konnte, einthat in das Gitterwerk ihrer kirchlichen Disciplin, wenn sie die letzte Spur von Leben für ihr Herbarium trocknete, also — preßte, und dem Scepter ihres Regimentes jeden geistlichen Athemzug der Laien unterwarf. Wozu also sollte der Laie seinen Glauben mitbringen zum Altar? Nein, der kirchliche Akt, welcher die Thatsünden sühnte, flößte auch schon selber ganz unwillkührlich soviel Glauben ein, als man bedurfte, um an der Sühne Antheil zu erhalten. **Per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operabantur ad conferendam gratiam justifican-**

tem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur. So sagt der Aquinate [23]; der Gegensatz zu dem „sed solum" ist leicht zu ergänzen. Die alttestamentlichen Sacramente bedeuteten die objektive Sühnung und den subjektiven Glauben daran und dessen Effekt, die Rechtfertigung; die neutestamentlichen wirken Sühnung, Glauben und Rechtfertigung. Uebrigens brauchen wir nicht dies zu ergänzen; Thomas thut es selbst [24]. Necesse est, simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Das Sacrament führt seinen eigenen Effekt selbst sicher herbei; so ist dieser der Bedingtheit von Seiten des subjektiven Verhaltens entnommen. Noch klarer redet Duns Scotus [25], welcher auch bereits den term. techn. ex opere operato einführt. (Circumcisio) inter omnia duntaxat veteris legis sacramenta gratiam ex operato, (aus dem, was objektiv vor des Laien Augen geschah, ohne sein eigenes Zuthun) i. e. ex vi sacramenti sive effectus passionis Christi, conferebat, sicut et sacramenta novae legis, unde et proprie erat sacramentum. Alia vero improprie erant sacramenta, ut expiationes, oblationes et sacrificia, quae solum ex opere operante (aus dem Werke des Laien, welches mitwirkte zum Thun des Priesters), i. e. ratione fidei in Messiam venturum et charitatis operantium gratiam conferebant, non secus ac quaevis alia bona opera. — Am deutlichsten redet er §. 10: Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Und qu. 5. Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam (dies hatte Thomas

---

23) Qu. 62, art. 6.

24) Art. 4.

25) Sentent. IV, dist. 1, qu. 6.

mit seiner vis instrumentalis behauptet) per quam necessario causaret terminum vel quam dispositionem praeviam, sed tantum per assistentiam Dei causantis illum effectum. Nur darin also unterschieden sich beide, daß die zum effectus nöthige dispositio nach Thomas von der Hostie selbst, nach Duns von Gott gewirkt wurde; darin, daß die dispositio jedesmal nothwendig mit eintrete, waren sie eins. — So lehrt denn auch endlich Gabriel Biel [26]: Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis (hier zeigt sich, was unter dem „obicem ponere" des Duns zu verstehen sey) gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia, tanquam meriti condigni vel congrui, praecise et non major propter exhibitionem sacramenti. Nach dieser Erklärung der beiden Ausdrücke entscheidet er dann: Sacramenta veteris legis praefigurabant gratiam, et justificabant ex opere operante, sive per accidens, i. e. accidente operantium fide et charitate. Sacramenta novae legis causant gratiam, et justificant ex opere operato, sive per se, secundum realem usum rerum sacramentalium.

Wie die Lehre vom Opfer als letzte Consequenz die vom opus operatum erheischte, so zog die Wandlungslehre die Ubiquität nach sich. Bisher hatte die Annahme einer Ubiquität für ebenso häretisch gegolten, als ihr Urheber Scotus Erigena; noch

---

26) Sent. IV, dist. 1, qu. 3.

Berengar [27]) suchte Lanfrank dadurch ad absurdum zu führen, daß er ihm die Consequenz einer Art von Ubiquität, eines Seyns Christi an mehreren Orten zugleich, aufbürdete. Man sieht daraus allermindestens soviel, daß diese Lehre damals neu und unbekannt, und noch ohne alle kirchliche Autorität war [28]). Die von Berengar gegen Lanfrank gezogene Consequenz machte so sehr den Eindruck der Unkirchlichkeit und Abentheuerlichkeit, daß, so wie Lanfrank selbst von keiner descensio hatte wissen wollen [29]), so auch nun der Lombarde [30]) ausdrücklich lehrte, Brod und Wein werde in einen Theil des bereits bestehenden, im Himmel befindlichen, Leibes und Blutes Christi verwandelt. Allein eben hierdurch sah er sich unwillkührlich weitergerissen. Ein locales Herniedersteigen, welches ohne quantitative Vergrößerung des Leibes Christi nicht möglich war, wollte und konnte er nicht annehmen. Eine quantitative Vergrößerung that der Wirklichkeit und Dieselbigkeit des von Maria geborenen Leibes Abbruch, und führte zu einer Unterscheidung zwischen dem im Himmel sich gleich bleibenden Leibe und den aus diesem gleichsam hervorwachsenden, herniedersteigenden Leibern, wobei die letzteren offenbar gegen den ersteren an Realität einbüßten. Die Hostie ward also, wie gesagt, in einen Theil des im Himmel befindlichen Leibes verwandelt. Aber nun mußte man doch nothwendig wieder statuiren, daß dieser im Himmel befindliche Theil des Leibes Christi, in den eine Hostie verwandelt worden, auf dem bestimmten Altare real zugegen sey. Wie war da zu helfen? Man nahm

---

27) Vgl. oben §. 26, Anm. 1.

28) Wenn Paschasius zu Matth. 26, 26 sagt: Ascendit descendens, qui in nullo resolvitur, Christus. Est, qui erat, et quod est, non erat. In omnibus ergo istis et in aliis quam plurimis locis excedit humanas mentes divina potestas, so meint er mit „descendens" natürlich die einmalige Herniederkunft auf Erden, die Menschwerdung.

29) Vgl. das oben §. 26 vor Anm. 23 gesagte.

30) Vgl. in unserm §. die Anm. 17 citirte Stelle.

statt einer localen Descension, statt einer mathematischen Ausdehnung, einem Herabkommen an viele Orte, eine dynamische Kraft des Leibes Christi, hier und dort und an beiden Orten derselbe zu seyn, an; d. h. — da das Dynamische nicht local begrenzt ist, eine dynamische Kraft der Gegenwart an allen Orten. Dies aber erreichte man, indem man den Leib Christi zugleich die Eigenschaften der menschlichen Natur besitzen, und zugleich an denen der göttlichen Theil nehmen ließ. Die göttliche Natur, sagt der Lombarde, sey überall; von der menschlichen giebt er zu, daß sie umschrieben sey [31]; aber den Leib Christi läßt er eben an beiden Naturen Theil nehmen, und seiner göttlichen nach allgegenwärtig seyn [32]. **Intelligendum est, corpus Christi esse in uno loco scilicet visibiliter in forma humana; veritas tamen ejus, i. e. divinitas, ubique est; veritas etiam ejus, i. e. verum corpus, in omni altari est** [33].

Eine dritte, ganz eigenthümliche Consequenz war die der Concomitanz. Sie ging weder direkt vom Meßopfer, noch von der Wandlungslehre, sondern von der veränderten Gesammtanschauung aus. Nach seiner ursprünglichen Einsetzung war das h.

---

31) Sent. III, dist. 22, D. Solet enim quaeri, si congruenter dici possit, filius hominis vel ille homo descendisse de coelo vel ubique esse, sicut dicitur filius Dei vel Deus de coelo venisse et ubique esse? — Ad quod dicimus: Si ad unitatem personae referatur dicti intelligentia, sane dici potest. Si vero ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est.

32) Dist. 10, B.

33) Diese Ubiquitätslehre ist von der lutherischen immer noch wesentlich verschieden. Nach dem Lombarden empfängt man Christum bloß nach seiner Gottheit; Christi Leib nimmt an der Menschheit und an der Gottheit Theil, und nur nach der letzteren ist er überall. Zufolge der Concordienformel dagegen nimmt die menschliche Natur Christi selber an den Eigenschaften der göttlichen Theil, und Christus ist auch seiner Menschheit nach im Brode gegenwärtig.

Abendmahl eine Handlung, worin mit dem Essen des gebrochenen Brodes und dem Trinken des Weines eine neue innerliche Aneignung der Frucht des Todes Christi durch neu gesteigerte Lebensgemeinschaft mit Christo geschehen sollte. Hier hatte die Duplizität von Brod und Wein ihre volle, klare Bedeutung. In der Besonderheit des Weines neben dem Brode stellte sich fürerst, wie im Brechen des Brodes der Tod Christi, so die Gewaltsamkeit dieses Todes, die Trennung des Blutes vom Leibe, symbolisch dar [34]. Sodann ist das Auseinandertreten der äußeren Abendmahlshandlung in zwei Aktionen zugleich ein Abbild der zwei Momente des inneren Vorgangs, indem bei dem Leibe mehr die Idee der Lebenseinheit und Lebensgemeinschaft durch welche die Sühne angeeignet wird, bei dem Blute mehr der Gedanke an den Opfertod und die Sühne, die angeeignet wird, überwiegt, und somit in der praktischen Wirklichkeit der Communicant, beides zu fassen und zu fühlen, veranlaßt wird [35]. — Nun war aber an die Stelle der Aneignung der durch Christi einmaligen Tod erworbenen Sühnung das Meßopfer, und an die Stelle der centralen Lebensgemeinschaft das mündliche Essen getreten. In beiderlei Beziehung war nun die Duplizität von Brod und Wein bedeutungslos geworden. Der Akt des wiederholten Opfers Christi mußte ein einfacher seyn; es konnte nicht schon, bevor er geschah, das Blut als vom Leibe getrennt erscheinen. Der Akt des mündlichen Genusses

34) Vgl. oben S. 116.

35) Vgl. oben S. 139. — Erinnern nicht unwillkührlich die Worte: „Das ist mein Leib" an die Aussprüche der Schrift: „So sind wir Viele Ein Leib", „lasset uns wachsen an dem, der das Haupt ist", „und er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeine" — und ebenso die Worte: „das ist mein Blut" an die Stellen: „das Blut Christi machet uns rein von aller Sünde" u. s. w.? Zieht sich ja doch durch die ganze Schrift der constante Sprachgebrauch, daß der „Leib Christi" zur Bezeichnung unserer Gemeinschaft mit ihm und in ihm unter uns, das „Blut Christi" zur Bezeichnung der Versühnung angewendet wird!

ließ sich auch nicht recht als ein gedoppelter denken. Wurde Christi Leib einmal als leiblich gegenwärtig gegessen, und war dieser Leib ein realer, so enthielt er, wie jeder Leib, das Blut schon in sich. Denn daß man beim Blute an das am Kreuze herabgeflossene und seitdem außer dem Leibe Christi befindliche Blut zu denken hätte, kam billiger und natürlicher Weise niemanden in den Sinn. Billiger Weise; denn den subtilen Einfall hatte niemand, die Ubiquität auch auf jene bei der Kreuzigung vergossenen Blutstropfen auszudehnen. Natürlicher Weise; denn die Erinnerung an Jesu historischen Opfertod war ja ohnehin zurückgetreten. Man wußte also nicht, was mit dem Weine neben dem Brod, mit dem Blute neben dem Leib, anzufangen sey. Hildebert von Tours hatte [36]) einen Erklärungsversuch gewagt, und die Hostie für den Leib, den Kelch für die Seele Christi erklärt; aber diese Erklärung verwickelte ihn, wie wir sahen, in gefährliche Consequenzen, aus welchen er sich nur mit Mühe wieder herausfinden konnte, und der von ihm eingeschlagene Pfad wurde nicht weiter betreten [37]). Man beschied sich vielmehr, den Lehrsatz, daß die Hostie in den Leib, der Wein in das

---

36) Vgl. oben die Anm. 7 citirte Stelle.

37) Nur Petrus Lombardus (sent. IV, dist. 11, F) folgt ihm, und antwortet auf die Frage: Quare sub duplici specie sumitur, cum sub alterutra totus sit Christus? — eine Frage, worin aber schon die Concomitanz lag — folgendermassen: Panis ad carnem refertur, vinum ad animam. Indessen zieht er keine weiteren Folgerungen, und die gefährlichen, die gezogen werden konnten, waren durch die Concomitanz selber schon abgeschnitten. Guilielmus de Campellis (in Mabillon acta SS. ord. Bened. saec. III. pars I, praef. no. 75) sagt dagegen: Quod utraque species per se accipitur, eo fit, ut memoria corporis, quod in cruce visibiliter pependit, et memoria sanguinis, qui cum aqua de latere fluxit, arctius teneatur, et quasi praesentetur. Aber was hieß eine solche Erklärung in einem Lehrbegriff, worin nicht der Gedanke an Jesu Tod, sondern der Akt des wiederholten Opfers und das mündliche Essen die Hauptsache war?

Blut Christi verwandelt werde, ohne weitere Erklärung stehen zu lassen; aber eben weil für die Scholastik jede unerklärte Substanz fatal war, so suchte man diese — zu verdecken. Man lehrte: allerdings enthalte der Leib schon das Blut in sich, und diesen Satz benützte man dann zu einer praktischen Consequenz, welche dem hierarchischen System äußerst willkommen seyn mußte, und woran sich die Prärogative der Priesterschaft recht sichtlich zeigen konnte, nämlich zum Kelchraub.

Die Concomitanz des Blutes im Leib lehrt schon Petrus Lombardus [38]. Ihm folgt Wilhelm de Campellis [39]: Tamen sciendum, quod qui alteram speciem accipit, totum Christum accipit... quod ergo dicitur, utramque speciem oportere accipi, haeresis plane est. — Diesem Alexander von Hales [40]: Cum Dominus Jesus in tota integritate sua contineatur sub utraque specie, scilicet panis et vini, videtur, quod sufficiat illum sumere sub una specie; ut enim supra dictum est, corpus et sanguis, anima et divinitas in Christo inseparabiliter unita sunt. Doch distinguirte man, das Blut Christi sey im Kelche „sacramentaliter", unter dem Brode aber „ex unione naturali" [41]; eine Distinktion, wo-

38) Siehe die vorige Anm.

39) Unmittelbar nach der Anm. 37 citirten Stelle.

40) Sent. IV, qu. 53, m. 1.

41) Alex. ab Hales de consecr. dist. 4. Item corpus Christi non est sacramentaliter sub specie vini, nec sanguis ejus sub specie panis: ad hoc ergo, quod sacramentaliter sumatur Christus, necesse est, quod sumatur sub duabus speciebus, cum non contineatur sacramentaliter sub una. — Thom. Aq. summa p. III. qu. 76, art. 1. Sciendum tamen, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter; uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramentali est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, ... ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est conjunctum ei, in quod praedicta conversio terminatur.

mit im Grunde nichts neues gesagt war; denn daß das Blut nicht der ausdrücklichen Sacramentseinsetzung nach im Brode sey, lag ja schon von selbst in dem Urtheil, daß es durch Concomitanz darinnen sey. Der Wein ward in das Blut verwandelt; das Brod in den das Blut nur mit-enthaltenden Leib. Aber dem Effekte nach ward beides für völlig gleich erklärt [42].

Mit der Lehre von der Concomitanz war die abstrakte Möglichkeit einer Kelchentziehung gegeben, aber noch durchaus keine Nothwendigkeit. Die Kelchentziehung schlich sich gleichwohl allmählich ein [43], und man suchte die Nothwendigkeit derselben durch herbeigezogene Scheingründe zu erweisen, worunter der immer der hauptsächlichste blieb, daß bei der Darreichung des Kelches an die Laien die Gefahr einer Verschüttung allzugroß sey [44]. Die wahre Ursache stellt aber niemand aufrichtiger an's Licht, als Thomas von Aquin [45]. Der Priester allein, sagt er, muß das Sa-

---

42) Alex. ab Hales de consecr. dist. 2. Item potest quaeri, si hoc sacramentum habeat eandem efficaciam, sumtum sub una specie et sub duabus. Resp. dic. quod quia Christus integre sumitur utraque specie, bene licet sumere corpus Christi sub specie panis tantum, sicut fere ubique fit a laicis in ecclesia.

43) Vgl. Gieseler, Ksche. II, §. 77.

44) Vgl. Ernulphi, episc. Roffensis, ep. 2. ad Robertum (in d'Achery spicil. tom. III, p. 470). Rob. Pulleyn, sent. VIII. cap. 3. Alex. ab Hales de consecr. dist. 2. und Thom. Aq. summa III, 80, 12, (s. folgende Anm.)

45) Thom. Aq. qu. 80, art. 12. Utrum liceat sumere corpus Christi sine sanguine? — — Resp. dic. quod circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari .... Ex parte quidem ipsius sacramenti convenit, quod utrumque sumatur .... quia in utroque consistit perfectio sacramenti. Et ideo quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine. Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid decidat etc. etc. Dies sey kein sacramentum imperfectum,

crament consecriren und vollenden. Er darf nicht das Brod allein genießen ohne den Kelch; sonst bliebe das Sacrament unvollendet. Den Laien aber darf unbedenklich der Kelch entzogen werden; denn das Sacrament ist ein vollendetes, sobald nur der Priester beide Gestalten empfängt.

So ging also die Priester-Kirche in ihrer Bevormundung der Laienschaft soweit, daß sie nicht allein den bonus motus interior, sondern selbst einen Theil der äußeren Handlung von Seiten der Laien für unnöthig erklärte! Es hätte nichts gefehlt, als daß man consequenterweise noch vollends alle und jede Theilnahme am Abendmahlsakte den Laien erlassen, und den ganzen Akt ohne ihr Beiseyn für sie vollzogen hätte! Das freilich wollte man nicht; an irgend einer gesetzlichen Verpflichtung mußte man sie doch, als an einem Bande festhalten, wiewohl allerdings die Communion im Mittelalter weit hinter das von ihr getrennte und isolirte Meßopfer zurücktrat. Aber dazu benützte man die Communion denn doch, daß man dem Laien bei diesem letzten Reste eigener Mitwirkung am Sacrament seinen Unterschied vom Priester recht sichtlich fühlen ließ.

Die Concomitanzlehre hatte ihre Quelle in der veränderten Gesammtanschauung vom Sacramente des heil. Abendmahles; ihre Folge war eine Praxis, worin die veränderte Gesammtanschauung des ganzen kirchlichen Lebens am klarsten sich kund gab. So hat auch in dieser Beziehung das hierarchische System des Mittelalters an der Messe den Culminationspunkt seiner Erscheinung.

Aber was in sich unwahr ist, wie großartig es auch sey in seiner Ausbildung, muß zerfallen; nur das Ewige besteht. An dem gothischen Dom der Scholastik nagte die Zeit; das Gebäude bekam Risse; die Grundvesten senkten sich. Auch dies kam nirgends so deutlich, als am Meßdogma zum Vorschein. Diese Tropäe der sieg-

---

quod perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiae. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populus sumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecrans sumat utrumque.

reichen Hierarchie erfuhr die ersten gewaltigen Stöße einer mächtigen Reaction.

Es war schon ein übles Zeichen, daß die mittelalterliche Mystik so schweigenden Angesichts am Meßdogma vorbeigegangen war. Die wichtigsten Mystiker berührten die Messe gar nicht; in ein positives Verhältniß zur kirchlichen Meßlehre hat sich keiner gegesetzt. Und doch war es gerade das Leben, das aus der Kirche vertrieben, in die Mystik sich geflüchtet hatte! Das Leben also, soweit es noch wie in Verpuppung existirte, wußte mit dem Meßdogma nichts anzufangen, ließ es bei Seite liegen, ignorirte es. So stand denn das Gebäude der Scholastik äußerlich noch in voller Herrlichkeit und Autorität, aber vom stillen geheimen Leben war es bereits negirt. Bernhard von Clairveaux, der die Reihe der Mystiker anfängt, redet vom h. Abendmahle selten; wo er darauf zu sprechen kömmt, nennt er es kurz ein „sacrum signum“ oder ein „signum visibile, quo invisibilis gratia praestatur“, und stellt es der pedum ablutio, dem baptismus u. s. w. an die Seite [46]. Ut enim de usualibus sumamus exemplum, fügt er erklärend bei, datur annulus absolute propter annulum, et nulla est significatio; datur ad investiendum de haereditate aliqua, et signum est; ita ut jam dicere possit, qui accipit: annulus non valet quidquam, sed haereditas est, quam quaerebam. Johann Wessel, der die Reihe der auf Innerlichkeit des Glaubens dringenden Theologen des Mittelalters beschließt, läßt zwar die Transsubstantiation unangefochten; stellt aber die innerliche mystische (centrale) Vereinigung mit Christo hoch über den sacramentalen Empfang der Hostie, so daß dieser praktisch als fast überflüssig erscheint [47]. — Das Leben weiß sich von der Form zu emancipiren, in der es erstarren soll.

---

46) Sermo 1 in coena Domini §. 2 (bei Mabillon II, p. 87.)

47) Farrago, cap. 24, pag. 696. Non hic dico, datum cuilibet homini christiano, ut possit, cum velit, sacramentaliter per eucharistiam habere praesentem; hic enim solis datum est sacerdotibus

Es war also über die scholastische Abendmahlslehre bereits ein inneres Gericht ergangen, ehe das äußere eintrat. Dies bereitete sich, wie ein Erdbeben, durch einzelne Stöße vor. Die Mystik involvirte schon (vgl. Anm. 47) die Leugnung des opus operatum; John Wicliffe ging noch weiter; er leugnete auch die Transsubstantiation. Jene kamen zu ihrer modificirten Lehre von ihrem inneren Glaubensprinzip aus; sie ließen im Ganzen die Kirchenlehre stehen, und reinigten sie nur von den gröbsten Auswüchsen; dieser wurde durch sein Schriftstudium zu einer prinzipiell neuen Construktion des Dogma's geführt. Es ist wenigstens bedeutsam, daß er gerade als er mit der Bibelübersetzung sich beschäftigte [48]), zuerst die Transsubstantiationslehre zu bekämpfen anfing. Er stieß die ganze kirchliche Anschauung um, und erklärte Brod und Wein offen für bloße, von der Sache selbst unterschiedene Zeichen [49]), jedoch für signa efficacia, mit denen die innere

---

Sed hoc dico, vere praesentem commemoranti nomen ejus, vere praesentem Dominum Jesum non solum deitate sua, sed et carne sua et sanguine, et humanitate tota. Quis enim dubitabit, corporaliter saepe praesentem Dominum Jesum suis fidelibus in eorum agonibus, non propter hoc dimisso in coelestibus consessu ad dexteram Patris? Quis dubitabit, ita posse hoc simul tempore fieri extra eucharistiam, sicut in eucharistia? — Cap. 28. Sic participare corpori et sanguini, hoc manducare est magis, quam si decies millies eucharistiam ad altare de manu sacerdotis arido corde, frigida voluntate, licet etiam in statu salutis, capiamus. Dies führt ihn natürlich zur Leugnung des opus operatum. Cap. 8. Corpus autem et sanguis Domini Jesu, quantumlibet sancta sint, corpora tamen sunt, non spiritus. Unde si corporaliter tantum sumantur, non solum non spiritualiter reficient manducantem, sed occident.

48) Er begann diese im Jahr 1380.

49) Die erste seiner 16 conclusiones von 1381 lautete: Hostia consecrata, quam videmus in altari, nec est Christus, nec aliqua sui pars, sed efficax ejus signum.

Vereinigung mit Christo verbunden sey. In dem hierüber entstandenen Streite behauptete er kühnlich, omnes doctores errasse praeter Berengarium, und so ward er sich seiner Lehre nicht allein als der schriftgemäßen, sondern auch als der kirchlich-ursprünglichen bewußt. Aber noch war die Zeit nicht reif, noch die mittelalterliche Kirche zu stark. Wicliffe selbst ließ sich einschüchtern. In einem Bekenntniß, welches er vor dem Herzog von Lancaster und der Universität abzulegen sich genöthigt sah [50]), finden wir anstatt einer entschiedenen prinzipiellen Ausführung der schriftmäßigen Lehre eine bloße scholastische Modification der kirchlichen [51]).

---

50) Bei John Lewis, the history of the live and suffering of John Wicliffe, Lond. 1720. S. 271.

51) Er unterscheidet einen triplex modus essendi corpus Christi in hostia consecrata, nämlich einen modus virtualis, quo benefacit per totum suum dominium secundum bona naturae vel gratiae (Aneignung der durch Christum erworbenen Heilsgüter), einen modus spiritualis, quo corpus Christi est in eucharistia et sanctis per spiritum sanctum (centrale Einigung mit Christi Person) und einen modus sacramentalis, quo corpus Christi singulariter est in hostia consecrata. Dagegen substantialiter, corporaliter et dimensionaliter sey Christus nur im Himmel. — Aehnlich lauten vier unter den 10 conclusiones haereticae, die vom Londoner Concil 1382, als seine Lehre enthaltend, verdammt wurden (bei Mansi XXVI, pag. 695.) Nämlich 1) quod substantia panis materialis et vini maneat post consecrationem 2) quod accidentia non maneant sine subjecto 3) quod Christus non sit in sacramento altaris identice, vere et realiter 6) non esse fundatum in evangelio, quod Christus Missam ordinaverit. Auch hier begegnen uns nur jene scholastischen Modificationen. In seinem trialogus (1384) cap. 2, beruft er sich zwar wieder auf die h. Schrift (d. h. er klagt, daß dimissa fide scripturae viele Irrthümer eingerissen seyen); allein die Exegese, welche er hier cap. 4 entwickelt, ist weder die richtige, noch führt sie auf ein klares Resultat. Non dubium etiam, sagt er, laico idiotae, quin sequitur: iste panis est corpus Christi, ergo iste panis est, et per consequens manet panis, et sic simul est panis et corpus Christi. — — Sic opor-

Aber bald erfolgte ein heftigerer Stoß, der die Hierarchie in ihren innersten Grundvesten erschütterte, und das geistliche und weltliche Regiment in lange und gefährliche Schwankungen versetzte. Huß, obgleich ein geistlicher Sohn Wicliffe's, und durch dessen Schriften genährt, hatte doch dessen Zweifel an der Transsubstantiation nicht getheilt [52]. Seine Thätigkeit richtete sich mehr gegen die Hierarchie selbst, als gegen ihr Dogma [53]. Aber eben dieses Streben führte bald zu einem neuen Angriff, womit eine andere Seite der Messe in Anspruch genommen ward. Im Kelchraub culminirte die priesterliche Anmaßung. Als kurz vor Hußens Gefangenschaft Jakob von Misa den Laienkelch in Anspruch nahm, stimmte Huß ihm bei in dem Urtheil [54]: Videtur, quod licet et expedit laicis fidelibus sumere sanguinem Christi sub specie vini. Nam licet corpus et sanguis Christi sit sub utraque forma sacramentali; tamen Christus non sine ratione nec gratis instituit utrumque modum sacramentalem suis fidelibus, sed ad magnum profectum. Er begriff auch ganz richtig den inneren Grund der Duplizität der Gestalten. Nam modus manducandi sacramentalis sub forma panis est specialis modus figurandi et excitandi efficaciter ad manducationem spiritualem. Et modus sacramentalis bibendi sub

---

tet credere, quod iste panis virtute verborum sacramentalium fit consecratione sacerdotis primi (Christi) veraciter corpus Christi. Offenbar wollte er hier nur das „manet panis" retten, und nur die krasse Verwandlung und den kapernaitischen Genuß ausschließen. Seine ursprüngliche Lehre, daß das panis ein signum efficax sey, wagte er nicht mehr offen auszusprechen, oder vielleicht hatte er sich wirklich eines anderen überzeugen lassen.

52) Vgl. sein Bekenntniß vom 1. Sept. 1411. False detulerunt . . ., quod docuerim populum, quod in sacramento altaris remanet substantia panis materialis.

53) Vgl. seine conciones synodicae.

54) Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis. Nürnb. 1715, tom. I, pag. 52 sqq.

forma vini est specialis modus figurandi et excitandi mentem ex institutione Christi ad gustandum suaviter effusionem Christi sanguinis, quem effudit. (Vgl. hiemit das oben Anm. 35 bemerkte.) Doch blieb das innerste Motiv immer die Opposition des Gemeindebewußtseyns gegen die Prärogative der Priester. Ex quo patet, quod sicut sacerdos digne sumens sub utraque specie non sine causa sumit: sic et devotus laicus potest licite sumere, cum eadem sit ratio quoad sumtionem corporis et sanguinis utrobique. Der Laie ward zu seinem Heiland in das gleiche unmittelbare Verhältniß gesetzt, wie der Priester.

Diese Erhebung des zur Mündigkeit erwachenden Gemeindebewußtseyns gegen die Hierarchie schlug der letzteren eine Wunde, von welcher sie noch nicht geheilt war, als nun vollends ein dritter Schlag geschah, welcher ihr ganzes Gebäude in Trümmer warf. Von drei verschiedenen Seiten her war bereits eine Opposition gegen das Meßdogma erfolgt; eine stille, verborgene von dem subjektiven Glaubensleben aus, welches in die Mystik sich zurückgezogen hatte; ein erster lauterer Schlag durch die Wicliffe'sche Neuconstruktion des ganzen Dogma's aus der Schrift, ein zweiter durch die Opposition der Hussiten gegen das hierarchische System als solches. Wie wenn nun diese Opposition gegen den objektiv kirchlichen Zustand sich weiter verbreitete, und sich stärkte auf der einen Seite durch die Kraft des subjektiven Glaubenslebens, auf der andern durch Neuconstruktion dieses und aller Dogmen aus der Schrift? Wie wenn dort vorzugsweise der Judaismus, hier der Paganismus des mittelalterlichen Systems, beiderseits aber die falsche Mittlerstellung der Hierarchie angegriffen ward? Mußte diese nicht solchem Doppelstoße unterliegen? — Aber mußte dann nicht auch die Polarität des Stoßes sich selber wieder im Abendmahlsdogma am deutlichsten offenbaren?

Zusätze und Berichtigungen.

Zu pag. 60, Anm. 3 — Die Sache steht also so. Der (natürliche) Mensch als Kind empfängt Gnade, gebiert noch nicht den neuen Menschen (eben weil er bloß empfangend, noch nicht aktiv, sich verhält.) Erst wenn er heranreift, und neben dem passiven Gefühl und dem Leben der Unmittelbarkeit sich auch seine übrigen Kräfte alle entwickeln, und er im Stande ist, nicht allein heiligende Einwirkungen zu empfangen, sondern die Botschaft von der Erlösungsthatsache zu vernehmen und zum Glauben an dieselbe sich zu entscheiden, erst dann entwickelt sich der in seiner Kindheit von ihm empfangene geistliche Same zum eigenen Leben, und es kömmt zur Wiedergeburt, zum Daseyn eines neuen Menschen. — Dieser neue Mensch ist dann immerhin selbst wieder, als eben erst entstanden, im Gegensatz zu dem bereits im irdischen Leben erwachsenen natürlichen Menschen noch ein Kind (Hebr. 5, 13) und erstarkt erst in stetem Kampfe mit der Sünde allmählig zum Mannesalter in Christo (Eph. 4, 13.)

Zu pag. 100. Z. 9 und 8 von unten. — Diesen Beweis hat in neuester Zeit Franke (die Lehre vom h. Abendmahl, Leipzig 1843) wieder aufgegriffen.

Zu pag. 222, Satz 7. Seine Berechtigung hat dagegen der Ausdruck, daß wir den wahren Leib u. s. w. Christi empfangen, im Gegensatz zu der Lehre, daß wir den mystischen Leib Christi empfangen (vgl. Satz 6.) — Als Bischoff Poinet von Winchester in seinem Diallecticon de veritate, natura atque substantia corporis et sanguinis Christi behauptete, man empfange im heil. Abendmahle den mystischen Leib Christi und nicht den wahren, so erklärte sich Beza dagegen.

Zu pag. 224, Satz 18. Auf die Frage, ob wir im heil. Abendmahle dasselbe empfangen, was uns auch ausser demselben zu Theil wird, kann also beides Ja und Nein geantwortet werden. Die Lebensgemeinschaft

mit Christo, in welcher wir im heil. Abendmahl bestätigt und gefördert werden, verhält sich nicht als ein neues, anderes Genuß zu der Lebensgemeinschaft, welche mit der Wiedergeburt beginnt und stetig sich fortsetzt, sondern sie ist dieselbe, centrale. Aber die Art, wie diese Lebensgemeinschaft im heil. Abendmahle gefördert wird, ist eine ganz andere, als die Art, wie sie bei anderen einzelnen Akten des christlichen Lebens (Bibellesen, Predigtanhören) gefördert wird. Bei den letzteren ist die Erhaltung und Förderung der Lebensgemeinschaft mit Christo eine vermittelte, nämlich vermittelt durch den Grad, in welchem wir unsern subjektiven Glauben steigern lassen, und die Gewißheit der Lebensgemeinschaft hängt in diesen Fällen ganz von den größeren oder geringeren Schwankungen unseres inneren Lebens ab. Im h. Abendmahl dagegen empfangen wir die heilige, objektive Gewißheit und Versiegelung, daß (vorausgesetzt, daß kein positives Zurückstoßen stattfinde, vgl. Satz 29—30) Christus sich uns aufs neue real mittheilt, und sein Leben in uns real steigert, unangesehen der größeren oder geringeren Lebendigkeit, die unser Glauben oder unsere Liebe gerade hat.

Zu Seite 226, Satz 33. — Aus dem, Satz 18 gesagten folgt, daß ein jeder Christ, der nach Gottes Gnade und Christi Heil Verlangen trägt, wie schwer ihn auch seine Sünden drücken, und wie schwach und schwankend er auch seinen Glauben befinde, dennoch ganz gewiß seyn darf, er empfange seinen Herrn und Heiland mit aller seiner Gnade. Dieser Empfang ist objektiv gewiß oder sacramentalisch besiegelt, und hängt nicht von den Efforts des subjektiven Glaubens noch von dem Grade der Schwankungen desselben ab. — Aus Satz 28—30 folgt (nicht im geringsten Widerspruch mit dem vorigen) daß ein leichtsinniger Sünder, der Christi Heil verachtet und bloß aus Gewohnheit oder äußerlichen, fleischlichen Rücksichten die Feier des Sacramentes mitmacht, oder, in schweren Sünden lebend, ohne Reue über dieselben und ohne Verlangen nach Vergebung derselben und nach Rettung aus seinem Elend hinzutritt, sich deß gewiß halten soll, daß er einen schweren Fluch auf sich lade, weil er Christi Person und Christi Gnade muthwillig von sich stößt.

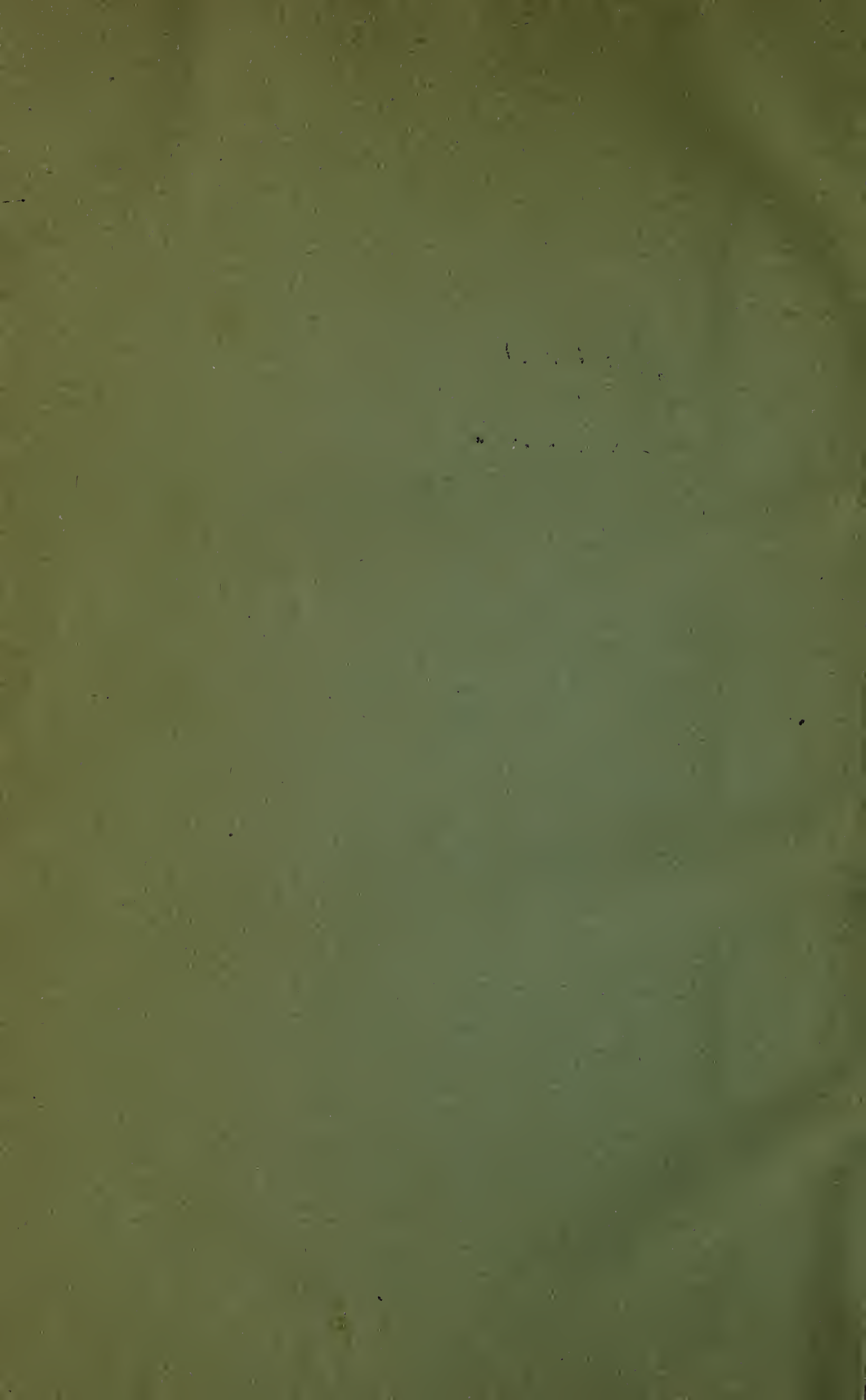
Seite 44, Z. 8 v. u. lies Flacius. — Seite 283, Z. 7 v. o. statt mit lies nicht. — Seite 331, Z. 16 v. o. statt letztere lies erstere.

Druck der J. J. Barfus'schen Universitäts-Buchdruckerei in Erlangen.










Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01030 7488